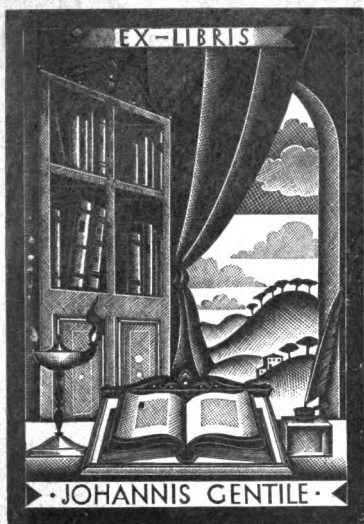
IL PENSIERO MODERNO

GIUSEPPE ZUCCANTE

ARISTOTELE E LA MORALE

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

Milano, 24 giugno 1926
Piazza Monforte 4

A Giovanni Gentile
omaggio e ricordo
di
Giuseppe Zuccante

IL PENSIERO MODERNO
a cura di E. Codignola

XXII

GIUSEPPE ZUCCANTE

Aristotele e la Morale

GIUSEPPE ZUCCANTE

Aristotele e la Morale

VALLECCHI EDITORE FIRENZE

ALLA TUA CARA MEMORIA
SONO DEDICATE QUESTE PAGINE
LEANDRO, FRATELLO MIO,
PADRE PIÙ CHE FRATELLO,
NEGLI ANNI LONTANI DELLA GIOVINEZZA
AUSILIO CONFORTO ESEMPIO.

PREFAZIONE

Raccolgo e coordino certi miei scritti intorno ad Aristotele.

*Riguardano, gli uni, la sua fortuna nella storia, l'impulso meraviglioso che l'opera sua ha impresso agli spiriti, il moto d'idee e di pensieri, il foggiarsi di periodi di civiltà e di cultura, che mette capo a lui, al pensatore possente, destinato a divenire il maestro dell'umanità: riguardano, gli altri, una sua particolare dottrina, non meno delle altre sue acuta e profonda, ma piana e limpida come le altre, in generale, non sono, esposta in un testo anche relativamente piano, suggestiva in grado eminente e d'interesse umano, e dell'umanità, infatti, nei secoli, vital nutrimento; dico la morale e specialmente il trattato famoso: l'*Etica Nicomachea.

Delle tre Etiche che vanno sotto il nome d'Aristotele, la Nicomachea *è la più compiuta, la più conosciuta e la sola commentata dagli antichi; e, dopo adempiuto l'ufficio suo nell'antichità, è quella, nel medio evo — quando Aristotele nel secolo XIII si rivela intero nella grandezza del suo sistema e non solo il logico è conosciuto, ma il metafisico altresì e il fisico e il moralista e il politico — quella che più attirerà l'attenzione degli studiosi e sarà commentata in particolar modo da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, e servirà, insieme col commento tomistico, di testo fondamentale per la morale filosofica del tempo.*

Nè, quando la Scolastica decade, decaderanno, insieme, le sorti del classico libro ; esso sarà ricercato pur sempre e troverà traduttori e lodatori fra gli Umanisti e i seguaci della Riforma. Nella prima metà del quattrocento, Leonardo Bruni, aretino, traduce in latino la Nicomachea *e insieme la* Politica, *facendo dimenticare, pel gusto della traduzione, quella pur tanto stimata fino allora, ma senza gusto, che Guglielmo di Meerbecke avea fatto per S. Tommaso. E, nella seconda metà, traduce in latino la stessa* Etica *Giovanni Argiropulo, di Costantinopoli, maestro di greco a Lorenzo il Magnifico ; mentre, nel secolo successivo, Melantone crea per le scuole protestanti di Germania una filosofia in cui Aristotele, segnatamente per le dottrine morali, è autorità altissima, pressochè indiscussa.*

Nè occorre dire, fermandoci specialmente all'Italia nostra, del culto ch'ebbe fra noi la Nicomachea. *Brunetto Latini ne faceva un sunto nel* Tesoro *; Dante ne usava largamente nel* Convito ; *ne discutevano nel Rinascimento le scuole di Padova e di Bologna, discordi sulla vera interpretazione di Aristotele, da Nicoletto Vernia a Francesco Piccolomini ; la traduceva in un bell'italiano e la commentava Bernardo Segni ; la rifondevano il Figliucci, Alessandro Piccolomini, Emanuele Tesauro ; ne faceva argomento d'una magnifica opera esegetica e illustrativa Jacopo Stellini ; ne stendeva, con bell'arte di scrittore, un compendio Francesco Maria Zanotti.*

Nè s'arrestava, dopo lo Stellini e lo Zanotti, la tradizione gloriosa.

Anche sul finire del secolo scorso appariva tra noi intorno alla Nicomachea *l'opera così importante di Sante Ferrari : l'*Etica di Aristotele riassunta, discussa ed illustrata *: e, in quegli stessi anni o poco innanzi, il programma per l'insegnamento della filosofia nei Licei, prescriveva, nel 3° corso, la lettura e lo studio della* Nicomachea ; *e, già prima, un insigne maestro, Francesco Fiorentino, avea composto per modo il suo classico libro:* Elementi di filosofia per i Licei, *che, nella parte de-*

stinata alla morale, era il fiore delle dottrine aristoteliche.

Ed oggi, nel lieto rifiorire degli studi filosofici, oggi che è così largo l'interesse e vivo l'ardore per i problemi speculativi e per la loro storia, e un Ministro illuminato e sapiente ha fatto della filosofia la base insieme e il fastigio della nostra scuola, sicchè i maestri del pensiero sono divenuti maestri di vita ; oggi, anche più, Aristotele ha ripreso il suo posto di maestro e la Nicomachea, *in particolar modo, è, nei nostri Licei e nei nostri Istituti magistrali, fra le opere filosofiche prescritte a fornire la prova del maturo sapere dei giovani.*

E' adunque doveroso, oggi, contribuire, per quanto è possibile, a questa ripresa felice della tradizione aristotelica.

Appunto per questo sono qui raccolti questi studi sul grande pensatore greco. Essi diventano così anche, riuniti in volume, per la forma e per il contenuto, opera compatta ed organica ; il che sarebbe stato invano desiderato, quando apparvero la prima volta in articoli di rivista o in pubblicazioni frammentarie.

Se questo libro avrà, come è lecito sperare, il favore della scuola, non so. Certo, in quest'ora lieta e solenne per gli studi e la cultura, e segnatamente per la cultura filosofica, è dovere, credo io, far rivivere a volta a volta alcuno di quegli eroi del pensiero — i grandi filosofi appunto — che hanno fornito, nel tempo, vitale nutrimento agli spiriti e che, oggi più che mai, ne forniranno, che gli spiriti sono, come forse non furono mai, disposti ad accoglierli.

S'intende, non si tratta di far rivivere una materia morta, con simili ricostruzioni d'uomini e di dottrine ; si tratta di far rivivere qualche cosa di organico e di vivente, e, insieme, di eccitare e svegliare nelle anime l'aculeo della ricerca e della scoperta, sicchè non s'acquetino esse nel passato, ma tendano e assurgano via via a forme più alte e più degne. « Poichè i grandi filosofi », scriveva il Pascal, « non si sono serviti delle invenzioni

le quali a loro sono state lasciate, che come di mezzo per averne di nuove, e questo felice ardimento ha aperto loro il cammino alle grandi cose, noi dobbiamo prendere quelle che essi ci hanno lasciate, nello stesso modo, e, seguendo il loro esempio, farne il mezzo e non il fine del nostro studio e cercare così di sorpassarli imitandoli » (De l'autorité en matière de philosophie). *Appunto, sorpassarli imitandoli: tale l'intento, tale la finalità rispetto ai grandi filosofi del passato. Chi s'arresti alla semplice imitazione del pensiero altrui, e non lo rifaccia in se stesso e non vi aggiunga del suo e non ne deduca un proprio modo di pensare e di agire, fa opera vana e quasi quasi, nel moto incessante che affatica il mondo degli spiriti e delle idee, si direbbe che si proponga stoltamente d'arrestarlo ad un tratto. A chi intendesse così lo studio delle forme storiche del pensiero, a chi volesse farne una pura faccenda d'erudizione, impaccio anzichè aiuto alla vita dello spirito nel suo svolgimento, si potrebbe dire con Cristo: « lasciate che i morti seppelliscano i loro morti ».*

Grancona (Vicenza), ottobre 1924.

GIUSEPPE ZUCCANTE

I.

ARISTOTELE NELLA STORIA DELLA CULTURA

I.

Aristotele nel mondo antico.

Platone e Aristotele. — Divario fra l'uno e l'altro. — La Metafisica d'Aristotele, in particolare. — Aristotele, spirito possente, maestro universale. — La scuola aristotelica. — Le altre scuole — La biblioteca d'Alessandria. — Tolomeo Sotero. — Tolomeo Filadelfo. — La biblioteca di Pergamo. — Gli Attali. — I libri d'Aristotele nei locali della scuola peripatetica, in Atene. — Il racconto di Strabone. — Anche a Roma una raccolta di libri aristotelici. — Andronico da Rodi. — Revisione degli scritti d'Aristotele e inizio d'un ampio lavoro d'esegesi, d'interpretazione, di commento. — Aristotele in Atene, in Alessandria, in Roma. — Il giudaismo alessandrino e Filone. — Il Neoplatonismo e Plotino. — Influenza d'Aristotele pure su queste correnti, ritenute d'ordinario esclusivamente platoniche. — Il Cristianesimo e Aristotele. — Il peripatetismo prende un carattere teologico e religioso. — I Padri cristiani, che possiamo dire neoplatonici, S. Basilio, Gregorio di Nazianzo Gregorio di Nissa, S. Agostino, Sinesio, Nemesio, Enea di Gaza, sfruttano in tale senso e con tale spirito Aristotele. — I commenti di Giovanni Filopono, di David l'Armeno, di Severino Boezio, di Cassiodoro, di Isidoro di Siviglia, del venerabile Beda. — Aristotele in Oriente. — La corte di Persia e Cosroe Nuschirvan. — I Nestoriani di Siria. — Aristotele fra gli Arabi.

I. — La storia della filosofia e della scienza, che è quella, insieme, della cultura e della civiltà, non conta forse uomo più glorioso e la cui efficacia si sia esercitata più largamente e più a lungo, di Aristotele. Nell'antichità Greci e Romani attinsero del pari alle sorgenti

inesauribili della sua dottrina; nel medio evo Cristiani ed Arabi l'ebbero a guida ed autorità suprema nel sapere e nella vita; nel Rinascimento fu segnacolo di dispute e lotte infinite, e, se il dominio tirannico, stabilitosi a poco a poco sotto il suo nome, fu scosso, e l'ingratitudine di discepoli emancipati si spinse talora fino all'insulto, queste voci discordanti e calunniose alla fine si tacquero, e l'ammirazione tradizionale non venne meno. Nell'ultimo secolo e ai nostri giorni l'erudizione e la critica gli hanno consacrato lavori poderosi, assegnandogli, *sine ira et studio*, il posto che gli spetta nella storia. Dante lo chiamava nell'*Inferno* « il maestro di color che sanno ». Il motto è degno del poeta e del filosofo: esso riassume e giustifica una tradizione che dura da ventidue secoli oramai, e durerà quanto il mondo lontana.

Con Platone la filosofia greca, uscita dalla lunga gestazione mercè la maieutica di Socrate, si era sollevata sino al mondo delle idee ed alla legge dialettica; l'amore, che Socrate aveva imparato da Diotima di Mantinea, Platone trasformò in processo scientifico, ingrandendolo ed ampliandolo in generazione ideale. Aristotele accoglie la ricca eredità di Platone; ma è discepolo indocile, impaziente.

Platone era filosofo, insieme, ed artista; sicchè non soltanto le più alte speculazioni sono nei suoi dialoghi, ma vi odi il sussurro dei ruscelli, e respiri la fragranza degli alberi che ne ombreggiano i margini, e vedi la gioventù allenarsi alle palestre, e assisti al fragore festoso dei banchetti, e Socrate, il divino Sileno, vi diffonde l'aroma della sua ironia immortale. Con Aristotele la filosofia si disimpaccia dalla poesia; il mito cessa d'esserne parte integrante; non metafore, in lui, che leghino le idee alle immagini, da cui si duri poi fatica a sprigionarle; non versi d'Omero, addotti a sussidio dello scarso argomento; non sogni o presagi, che annunzino nuove dottrine o sciolgano i nodi; ma, per contro, un fare risoluto, un ragionare serrato, impaziente d'ostacoli, incalzante l'avversario senza posa; un periodare, in cui non

si bada che al nesso del pensiero e poco conta la giacitura e l'ordinamento delle parole. Il concetto reciso e crudo e ben limitato, ecco ciò che piace ad Aristotele: il suo stile fu ben definito un dialogo condensato e rapidamente accennato, a cui mancano le persone.

Non già ch'egli difetti di spirito poetico e non fossero in lui pregi eminenti di scrittore. Si conserva un suo peana alla virtù, che è, insieme, magnifica testimonianza delle sue attitudini poetiche e del suo attaccamento fedele alla memoria d'un amico (1). E, d'altra parte, gli antichi celebrano ne' suoi scritti « il fiume d'oro » dell'eloquenza, « la ricchezza dei colori », « la potenza » che trascina, la « grazia » incantatrice (2).

Certo, tali giudizi non paiono riferirsi all'Aristotele che noi conosciamo; l'Aristotele di tali giudizi non è il nostro; è l'Aristotele dei dialoghi, di cui a noi pervennero appena miseri frammenti, e che erano destinati non già agli iniziati della scuola, ma alla cerchia più estesa della gente colta, della quale doveano soddisfare il gusto letterario raffinato. Ma anche negli scritti scientifici che pervennero a noi, in quella brevità nervosa, in quell'austera semplicità, in quel rigore che richiama il linguaggio matematico, in quella secchezza e negligenza voluta, non mancano tracce di calore, di slancio, perfino d'eloquenza (3).

---

(1) « Per averti ascoltata e seguita con amore — l'eroe d'Atarneo ha chiuso gli occhi al Sole attristato. — Ma la gloria delle belle azioni sarà conservata dalle Muse. — Le figlie di Mnemosine celebreranno per sempre il suo nome: — diranno il suo rispetto per Giove ospitale e la sua fedeltà all'amicizia ».

(2) DIONIGI d'ALICARNASSO, *De comp. verb.*, c. 24, pone Aristotele fra i grandi scrittori. Cfr. CICER., *Acad. prior.*, II, 39; *Top.*, II, 3; *De Orat.*, III, 19; *Epist. ad Att.*, II, 1, 1.

(3) « Nè la stella della sera, nè la stella del mattino sono così meravigliosamente belle come la giustizia ». (*Eth. Nic.*, V. 1, 15). « Non dobbiamo, come ci vien suggerito, non aver che pensieri umani, perchè uomini, e pensieri mortali, perchè mortali. Dobbiamo invece, per quanto è possibile, farci immortali e sforzarci in tutti i modi di vivere conformemente a quello che

Ma checchè sia di ciò, più ancora che nella forma, il divario dal maestro si afferma nel pensiero.

Non già che la critica d'Aristotele abbia, come fu detto, per motivo l'ignoranza delle dottrine di Platone o l'invidia per la fama di lui; non già, come insinua Bacone, che egli possa assomigliarsi ai despoti ottomani, che strozzano i fratelli per regnar soli. « Noi siamo amici di ambedue (Platone e la verità) », esclama egli in un certo luogo, « ma è santo onorar di più la verità » (1). È come il programma della sua vita scientifica, da cui è lecito arguire che animosità personali fossero estranee al pur acerbo dissidio.

E, del resto, Aristotele non si proponeva di negare Platone; voleva piuttosto completarlo e integrarlo.

Per Platone le idee erano la sola, la vera realtà, e abitavano sopra del mondo, fuori del mondo; onde le cose erano ridotte a non più che a larve perdentisi nella tenebra materiale e non disegnantisi con rilevati contorni, se non per qualche sprazzo di luce che loro venisse dalle idee risplendenti: un dualismo inconciliabile, adunque, tra le idee e il mondo; verità solo nelle idee; il mondo non avea verità; era una menzogna ben ordita da cui gli uomini traevano, insieme, inganno e diletto. Aristotele vide il dualismo e si propose di toglierlo. Ed ecco perciò, pur su fondamento platonico, un nuovo sistema; ecco, specialmente, quella poderosa metafisica, che è oggetto ancor oggi d'ammirazione, e dovea avere così svariata influenza.

La metafisica fu, per lui, ciò che i più spesso ignorano, la scienza dell'essere. Nè l'essere è l'universale, l'idea; ma l'individuo, l'essere particolare; combinazione, *sinolo*,

---

è in noi più eccellente, piccola cosa pei sensi e che non occupa posto, ma quanto grande per la potenza e la dignità ». (*Eth. Nic.*, X., 7, 8-9).

Queste e simili espressioni rivelano un'anima d'artista e di poeta.

(1) *Eth. Nic.*, 1, 6, 1.

egli diceva, di due elementi, di due cause: *materia* e *forma*; *potenza*, la prima; *atto*, la seconda. L'idea di Platone è cangiata in forma; la materia di Platone, in potenza; l'universale non è più al di fuori dell'individuo, è immanente in lui, ἐνύπαρχον. E il passaggio dalla potenza all'atto, dalla materia indeterminata alla forma determinata, si effettua per l'azione di altre due cause: una causa *motrice*, o *efficiente*, e una causa *finale*. Il blocco di marmo, questa materia ancora informe, non si cangia nella statua d'Apollo o di Minerva, che per il lavoro dello statuario e per un'idea finale, che questi intende tradurre nell'opera sua. Egualmente, nel grande laboratorio degli esseri, il *moto* e il *fine* si aggiungono alla *materia* e alla *forma*; dal concorso delle quattro cause operanti deriva l'universa realtà.

E le cose tutte quante hanno ordine fra loro, legate l'una all'altra in un processo continuo d'integramento e d'ascensione. La forma superiore riassume in sè, oltrepassandola, la forma inferiore; la forma inferiore tende incessantemente alla superiore; la natura non posa mai nelle forme imperfette, ma è agitata da un eterno moto verso il meglio; l'uomo stesso, il più perfetto degli esseri naturali, aspira a una vita sovrumana, alla vita divina; aspira a Dio, la forma più alta e il fine più alto, atto puro di pensiero, motore primo dell'universo (1).

Tale la metafisica; e intorno ad essa tutto un organismo di dottrine, per cui, dall'alto de' suoi principii, il filosofo ha potuto cogliere, con occhio sicuro, e abbracciare, in poderosa unità, l'immensa varietà dei fenomeni, che la natura e l'uomo offrono incessantemente all'osservazione.

Egli ha fondato la logica e la scienza del pensiero così decisamente che, al dire del Kant, essa non ha fatto

(1) Vedi per più larghe notizie in proposito « *Da Democrito ad Epicuro* », nel mio volume « *Fra il pensiero antico e il moderno* », Milano, Hoepli, 1905, p. 182-186.

dopo di lui nè un passo avanti, nè un passo indietro, ed è rimasta monumento insuperato, contribuendo a formare quello che ha di esatto ed eminentemente scientifico il pensiero moderno; ha fondato la zoologia e la botanica mercè quell'ammirabile metodo d'osservazione, che nessuno ha applicato meglio di lui ai suoi tempi (1); ha tracciato alcune di quelle leggi della vita, che la fisiologia comparata si sforza anche oggi di appurare; ha fondato la psicologia o la scienza dell'anima; ha fondato la scienza morale, l'estetica letteraria, e, insomma, tutta una magnifica enciclopedia; sicchè si possa dire che, se in certi uomini s'incarna qualche volta il genio d'un popolo, se tutto un mondo di virtualità trova in essi la sua attuazione e il suo compimento, Aristotele è stato un tal uomo; in lui il genio della Grecia ha avuto la sua espressione universale e perfetta; in lui è la Grecia pervenuta all'apogeo della sua grandezza intellettuale.

Questo spirito possente era, adunque, destinato a divenire il maestro dell'umanità. Chè non soltanto egli avea coltivato e perfezionato tutte le scienze conosciute al suo tempo, ma avea portato dovunque la luce, l'ordine, la precisione, l'esattezza; dappertutto dov'era penetrato il suo pensiero, era rimasta la traccia d'un osservatore profondo, d'un formidabile ragionatore, d'una mente inventiva a un tempo e metodica. Alle andature capricciose del dialogo platonico egli avea sostituito la discussione continuata, regolare di tutte le parti d'un argomento; alle forme exlege del conversare socratico avea sostituito un metodo — il primo modello del genere — consistente nel partire, in ogni ricerca, dalle nozioni più generali e indeterminate e nello scendere poi, per via d'una divisione e d'un'analisi sapiente, alle idee subordinate e speciali, sempre più definite e precise.

---

(1) Sulla zoologia di Aristotele mi piace citare un importante studio di LORENZO CAMERANO « *La Zoologia da Aristotele a Darwin* », Torino, Guadagnini e Candellero, 1887.

Tale procedimento sistematico, che fu uno dei tratti caratteristici della filosofia peripatetica, e a cui s'aggiungeva una gran forza di convinzione, una fede indomata nella scienza e nell'insegnamento, δεῖ πιστεύειν τὸν ηανθάνοντα, dovea fare, anche meglio, di Aristotele il maestro, dovea attrarre e cattivare a lui anche più tenacemente gli spiriti.

II. — E dapprima egli fu maestro diretto, e dal suo insegnamento derivò la scuola peripatetica, che fiorì per due o tre secoli ed ebbe insigni rappresentanti, Teofrasto, Eudemo, Aristosseno, Dicearco, Stratone. Ma non solo nella scuola sua, bensì anche nelle scuole che sorsero subito dopo e con indirizzo e finalità diversi, si afferma vittoriosa l'influenza di lui. Egli fornisce agli Stoici, agli Epicurei, anche agli Scettici, una parte delle loro dottrine logiche, fisiche e morali; alcuni capi di queste scuole, non meno che gli scolarchi peripatetici, potrebbero passare per continuatori d'Aristotele; gli stessi Accademici, gli eredi di Platone, fanno appello a lui non meno che al maestro (1).

E i libri suoi vengono intanto raccolti con cura religiosa.

Le testimonianze abbondano sulla collezione di scritti aristotelici, che possedeva la grande biblioteca fondata in Alessandria da Tolomeo Sotero. Innamorato della scienza greca, desideroso d'avere le opere dei filosofi e sovrattutto d'Aristotele, questo principe fu aiutato in ciò attivamente da due peripatetici, che aveva accolto con gran favore alla sua corte, Demetrio Falereo ed Eraclide Pontico, a cui s'aggiunse più tardi Stratone di Lampsaco, precettore, prima di succedere a Teofrasto come scolarca del Liceo, del diadoco Tolomeo Filadelfo. E Tolomeo

(1) Ciò ha mostrato assai bene il RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Cfr. anche PICAVET, *Esquisse d'une Historie générale et comparée des Philosophies médiévales*, Paris, Alcan, 1905, p. 98-99.

Filadelfo, educato nel culto d'Aristotele, continuò e intensificò l'opera del predecessore, acquistando tutto ciò ch'era attribuito al filosofo, incoraggiando colla sua estrema liberalità più d'un falsario, facendo affluire al Museo copie di scritti aristotelici, o sedicenti aristotelici, d'ogni maniera (1).

Era destino, come vedesi, che là, dove Alessandro il Macedone, dopo aver condotto le sue falangi vittoriose fino alle rive del Gange, dopo aver visitato i santuari di Lidia, di Giudea e di Memfi, e venerato gli dèi dei popoli vinti, mentre stava per addentrarsi nel deserto libico a strappare all'oracolo d'Amone la consacrazione della conquista del mondo, venuto alle spiagge del Mediterraneo, aveva, pieno dei pensieri dell'avvenire, fondato la città che dovea essere come l'innesto della Grecia in quel silenzioso ed immobile mondo sacerdotale egiziano; era destino che proprio là, in quella città, la quale del regale discepolo accoglieva, insieme, il nome e le reliquie, si accogliesse anche del maestro l'immortale retaggio, la biblioteca!

E non solo ad Alessandria, ma a Pergamo si ebbero collezioni di scritti aristotelici. Gli Attali poterono bene, come i Tolomei, raccogliere tutto ciò che si offriva ad essi sotto il nome d'Aristotele; e cataloghi imponenti per numero di volumi si formarono pure dai loro bibliotecari.

Però in Atene sovrattutto, nei locali dove la scuola peripatetica era stata installata da Demetrio Falereo, dovette formarsi la prima collezione dei libri d'Aristotele. Il racconto di Strabone, a tal proposito, secondo il quale questi libri sarebbero passati, dopo la morte di Teofrasto e con la costui biblioteca, per sua disposizione testamentaria, a un Neleo da Scepsi, i cui eredi li avrebbero poi

(1) In una vita d'Aristotele, di mano del re, si fa menzione d'un migliaio di trattati come appartenenti ad Aristotele, fra cui ben quaranta libri d'*Analitici*, in luogo dei quattro ch'egli aveva composto.

nascosti in un sotterraneo, dove stettero sepolti fino al principio del primo secolo avanti Cristo, pare destituito di fondamento, se è da intendere, come intende il geografo, che quei libri fossero i soli esemplari esistenti delle opere aristoteliche, e che quindi, dopo Teofrasto, gli antichi peripatetici più non avessero copia di queste (1). Tutto ciò non è verisimile con una produzione così ricca e copiosa e con tanti discepoli interessati ad averne notizia. Nè, d'altra parte, potrebbe spiegarsi il silenzio conservato sullo strano avvenimento dagli altri scrittori antichi, da Cicerone specialmente, questo spirito così curioso e così bene informato sulla storia delle scuole socratiche (2). Invece, nella sede stessa della scuola, in Atene, dovettero accogliersi e conservarsi gli scritti d'Aristotele, proprietà naturale, patrimonio inalienabile della scuola, di cui gli scolarchi, come già era avvenuto per gli scritti di Platone depositati all'Accademia, erano custodi e guardiani gelosi (3).

E anche a Roma si ebbe una biblioteca d'Aristotele, quella stessa che Silla vincitore vi aveva trasportato da Atene, togliendola ad Apellicone di Teio, un bibliofilo, a cui l'aveano venduta gli eredi di Neleo (4).

Ma molte di queste raccolte, poichè nessuna critica avea presieduto all'acquisto dei libri, dovuto più spesso a ricerche d'amatori incompetenti, in quella specie di caos in cui si trovavano, affidavano ben poco sulla vera natura, sullo stato reale dell'opera d'Aristotele. Sicchè, per fare con autorità questa cernita, era necessario un uomo che fosse famigliare colla dottrina, col metodo, collo stile del filosofo, capace di comprendere il pensiero

---

(1) STRAB., XIII., 1, 54.

(2) Cicerone, certo, non avrebbe accolto con indifferenza il prodigio della riapparizione dell'opera filosofica d'Aristotele, dopo una scomparsa di più che duecento anni, di cui nulla egli avrebbe saputo.

(3) CICER, *De Orat.*, I, 11, 45-47.

(4) PLUTARCH., SYLLA, c. XXVI. Cfr. STRAB., l. c.

del maestro, di cogliere il senso, il fine, il piano di ciascun'opera, di ristabilirvi all'occorrenza il nesso delle idee, di ricostituire tale o tal trattato nelle sue parti diverse, presentantisi come frammenti autentici che si riferivano ad un medesimo soggetto, ma senz'ordine e sotto titoli scelti ad arbitrio da copisti ignoranti, o da bibliotecari male informati.

Quest'uomo si trovò in Atene, verso il 50 avanti Cristo, decimo scolarca della scuola, Andronico da Rodi. Avendo sott'occhi e prendendo per base la collezione strettamente aristotelica, conservata al Liceo dagli scolarchi suoi predecessori, egli condusse a termine quell'opera critica da tanto tempo reclamata — la revisione degli scritti d'Aristotele, la coordinazione delle loro parti, la redazione dei canoni, delle liste e delle tavole, — che dovea essere definitiva non meno dei lavori consimili d'Aristarco, di Aristofane di Bisanzio, di Callimaco, intorno ai principali autori classici. « Le tavole d'Andronico », scrive Plutarco, « sono oggidì nelle mani di tutti » τούς νῦν φερομένους πίνακας (1). E la loro autorità fu, infatti, accettata non meno da partigiani che da avversari della scuola peripatetica, rendendo possibile, sul testo aristotelico oramai assicurato, quell'ampio lavoro di esegesi, d'interpretazione, di commento, che appunto, fu iniziato dallo stesso Andronico, ed ebbe continuatori nel mondo greco-orientale, dal primo secolo avanti Cristo al settimo dopo Cristo, Boeto di Sidone, Nicolò di Damasco, Alessandro d'Afrodisia, il commentatore per eccellenza, Porfirio di Batanea, Temistio di Paflagonia, Filopono d'Alessandria, Simplicio di Cilicia.

Ma intanto già la vecchia scuola avea messo poderose radici e studiosi in buon numero erano apparsi in Atene, in Alessandria e negli altri grandi centri della civiltà ellenica, a praticare il metodo, a completare l'opera positiva d'Aristotele. I loro scritti sono stati dimen-

---

(1) Syll., c. XXVI.

ticati o tenuti in non cale dai filosofi, specialmente teologi, dell'epoca posteriore, talchè non ce ne pervennero che frammenti; e tuttavia lo studio minuzioso, imparziale di tali lavori mutilati mostra quanto questi successori d'Aristotele fossero degni del maestro, per l'estensione e la profondità del loro sapere, per l'acutezza e l'originalità delle loro ricerche. La scuola aveva fatto un gran posto anche alle matematiche e all'astronomia con Eudosso e Calipo; alla teoria della musica con Aristosseno; le scienze naturali vi si erano arricchite di monografie considerevoli, fra cui quella di Teofrasto, fortunatamente rimastaci, sulle piante; anche la medicina e la psicologia vi erano state coltivate con successo, testimonio insigne Galeno. La tendenza naturalistica aveva, adunque, a poco a poco preso il sopravvento sulla tendenza metafisica.

Ed anche a Roma, pur così avversa dapprima alle dottrine filosofiche, non mancarono seguaci e continuatori della scuola.

Narra Cicerone che l'amico suo Trebazio, venuto un giorno a fargli visita nella villa di Tuscolo, entrato con lui nella biblioteca e cadutogli per caso lo sguardo sopra una copia dei *Topici* d'Aristotele, gli domandò che fosse quel libro e di che materia trattasse, perchè, per quanto non ignorante, non aveva ancor sentito parlare d'Aristotele. Cicerone non si meraviglia di tal domanda, nè che il filosofo fosse ignoto a Trebazio; agli stessi filosofi, egli osserva, fatte pochissime eccezioni, è il filosofo ignoto (1).

Ebbene, dopo Cicerone, per influenza dei frequenti elogi ch'egli ne fa nelle sue opere, e specialmente dopo l'edizione critica di Andronico, Aristotele non è più ignoto a Roma. Atenodoro di Tarso ne commenta le categorie alla corte d'Augusto; Nicolò di Damasco, assai amato

(1) CICER, *Top.*, init. " Quod quidem minime sum admiratus eum philosophum Trebatio non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis, praeter admodum paucos, ignoretur ".

dall'imperatore, tenta di fargliene conoscere le opere, per quanto l'imperiale discepolo si sentisse meglio attratto dai versi di Virgilio e d'Orazio; Nerone ha fra gli altri a precettore un peripatetico, Alessandro d'Egea; Sozione, maestro di Seneca, abbandona la filosofia di Platone per quella del Peripato; alla corte di Adriano è tenuto in gran riputazione il peripatetico Favorino; Sosigene, Ermippo, Alessandro d'Afrodisia insegnano a Roma la filosofia peripatetica, per incarico degli imperatori Marco Aurelio e Lucio Vero.

Nel frattempo però una grande rivoluzione s'opera nel pensiero antico, e un periodo succede d'incertezza, di sgomento e, insieme, di fede e di rinnovamento interiore, in cui l'Egitto e la Giudea, la Grecia e Roma, l'Oriente e l'Occidente mescolano i loro elementi e cospirano verso un'unità comune; politicamente ravvicinate e moralmente disunite, le anime si direbbe lavorino a stabilire fra di loro una specie di comunione intellettuale.

La scienza greca s'era chiarita impotente a cogliere la verità; e questa ormai apparisce come inattingibile alle forze umane; anche il bene è pensato al di là delle nostre forze; se l'uomo ha da conoscere la verità, è necessario che Dio gliela riveli; se ha da fare il bene, è necessario che Dio lo soccorra del suo aiuto e lo abiliti a farlo. Opposizione, quindi, tra il divino e l'umano nella forma più recisa del dualismo; riconoscimento di forze spirituali, indispensabili mediatrici tra Dio e il mondo; Dio concepito in un'altezza prodigiosa, superiore al pensiero, superiore all'essere stesso; il mondo pensato estremamente misero e corrotto; fine supremo, che l'uomo, straniato da Dio, a Dio ritorni colla virtù, col pensiero filosofico e, in un modo più intimo ancora, coll'estasi, coll'espansione, col contatto.

La nuova intuizione, effetto del rimescolamento di tradizioni religiose e dottrine filosofiche, nasce specialmente in Alessandria, dove sono a contatto due mondi, dove, accanto ai Greci, si sono moltiplicati i Giudei sotto la protezione dei Tolomei. I due popoli portano nella co-

scienza una rottura che cercano indarno di rinsaldare; entrambi sentono allo sforzo venir meno la possa, e da questa intima contraddizione deriva in entrambi la soluzione teosofica. Il giudaismo alessandrino con Filone, dapprima; il neoplatonismo con Ammonio Sacca e Plotino, di poi, sono le forme più spiccate di tale soluzione.

Ma anche il cristianesimo, religione e dottrina, non è indice, in fondo, di altri bisogni e di altre idee; rientra anch'esso nel gran moto di rinnovamento che agita gli spiriti; è espressione anch'esso della stessa sfiducia nelle forze dell'uomo, dello stesso sgomento per lo spettacolo della sua pochezza e delle sue infermità, della sua aspirazione al divino; certo, espressione più semplice, più pura, più serena, non mescolata a torbidi elementi, come le altre, ma non da collocare per questo in un diverso ordine di fatti.

Ebbene, anche a questi fatti non è estraneo Aristotele.

D'ordinario, solo l'influenza platonica si ricerca e si riconosce in essi; e senza dubbio è questa di gran lunga preponderante e decisiva, nel giudaismo di Filone specialmente; ma uno studio attento del neoplatonismo, e, sovrattutto, dell'opera di Plotino, in cui è, in fondo, tutto il neoplatonismo, può mostrare quanto della dottrina d'Aristotele sia in esso trasfuso.

Già Porfirio nella *Vita di Plotino* notava che « la metafisica d'Aristotele è condensata tutta intera ne' suoi scritti » (1). E Jerocle in un suo libro sulla provvidenza, a proposito d'Ammonio Sacca, fondatore del neoplatonismo, scriveva che « fu questo ispirato da Dio, il quale, purificando le opinioni degli antichi filosofi, stabilì l'armonia fra la dottrina di Platone e quella d'Aristotele, in ciò ch'esse hanno d'essenziale e fondamentale » (2).

Era, adunque, nel programma della scuola questa fu-

---

(1) PORPH., *Vit. Plot.*, XIV.
(2) PHOT. *Biblioth.*, 127, 461.

sione di Platone e d'Aristotele, e il neoplatonismo, in fondo, è forse non meno aristotelico che platonico. Lo Steinhart, il Bouillet in poderosi lavori han provato le numerose derivazioni aristoteliche nelle *Enneadi* di Plotino, e non solo dalla metafisica, come ammetteva Porfirio, ma e dalla morale e dal trattato dell'anima e dalle categorie e da altre opere ancora (1).

Quest'influenza sul neoplatonismo potrebbe mostrare già indirettamente l'influenza che pure sul cristianesimo ha esercitato Aristotele, essendo noto quanto i Padri della Chiesa, non ostante le opposizioni e le polemiche, fossero debitori a Plotino e ai neoplatonici. Il linguaggio di alcuni Padri coincide così bene con quello di Plotino e d'altri filosofi, che si potrebbe davvero accettare intorno a tale coincidenza quanto affermava recisamente Giustino: « Tutto ciò che è stato insegnato di buono da tutti i filosofi, appartiene a noi cristiani. Tutti gli uomini partecipano al Verbo divino, di cui la semenza è piantata nelle loro anime.... E' in virtù di questa ragione seminale, derivante dal Verbo, che gli antichi saggi han potuto, da un tempo all'altro, insegnare belle verità » (2).

Col neoplatonismo s'era introdotto un cangiamento profondo nella maniera di considerare Aristotele; il teologo e il metafisico erano stati collocati al di sopra del logico e dello scienziato; il peripatetismo avea preso un

---

(1) STEINHART (*K. H. A*), *' eletemata Plotiniana*, Naumburg, 1840. L'autore riunisce in questo volume tre dissertazioni: I°. *Plotinus Platonis interpres*; II°. *Plotinus Aristotelis interpres et adversarius*; III°. *Plotinus grammaticus*. Per la nostra questione di particolare interesse è la seconda. M. N. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin traduites*, con sommari, note e schiarimenti, in tre volumi, Paris, Hachette, 1857. Lo Steinhart, a proposito delle numerose derivazioni aristoteliche nelle *Enneadi* di Plotino, scrive: *Laboriosi huius itineris* (*ad Deum*) *non minus quam Plato dux Plotino Aristoteles fuit, quem etiam in iis sequitur quae Platone rectius de diversis et Essentiae et Unius gradibus et significationibus disputat*.

(2) IUST., *Apol.*, I, 51.

carattere teologico e religioso; e a tal carattere s'erano principalmente informati anche i commenti della scuola.

Ebbene, anche i Padri cristiani, che potremo dire neoplatonici, S. Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, S. Agostino, Sinesio, Nemesio, Enea di Gaza, sfruttano in tale senso e con tale spirito Aristotele. Anche quando la rottura fra i due indirizzi religiosi è completa, i cristiani continuano a studiare Aristotele e s'industriano d'introdurre, nella loro filosofia o nella loro teologia, tutto ciò che il cristianesimo può accettare delle sue dottrine. Così fanno nei loro commenti Giovanni Filopono e David l'Armeno nel VI secolo, e quel Severino Boezio che, con Cassiodoro, Isidoro di Siviglia e il venerabile Beda, fornirà agli scolastici occidentali, per più secoli, il quadro peripatetico nel quale si faranno rientrare dottrine cristiane e neoplatoniche (1).

Mentre, intanto, già a tutto l'Oriente, si può dire, l'influenza del gran maestro s'è estesa e diffusa; segnatamente per opera degli ultimi filosofi della scuola d'Atene, banditi dall'impero sotto il regno di Giustiniano, e accolti con gran favore alla corte di Persia da Cosroe Nuschirvan; per opera dei Nestoriani di Siria, a cui son dovute le prime traduzioni d'Aristotele in persiano, in siriaco.

Attraverso a traduzioni siriache (2) il gran maestro

---

(1) Cfr. PICAVET, op. cit. p. 101-102.

(2) Trovasi fra i manoscritti siriaci della Biblioteca Nazionale di Parigi un volume (161), il quale contiene l'*Isagoge* di Porfirio e le *Categorie*, l'*Interpretazione* e i *Primi Analitici* d'Aristotele; la traduzione dell'*Isagoge* vi è attribuita a un frate Atanasio, del monastero di Beth-Malca, che la compì nel 645 dopo Cristo; quella delle *Categorie*, al metropolitano Giovanni di Edessa, che morì nel 708. Un manoscritto arabo (882 A), del principio del secolo XI, contiene l'*Organo* tutto intero, la *Retorica* e la *Poetica* d'Aristotele e l'*Isagoge* di Porfirio. Alcune di queste opere portano l'indicazione: *tradotto dal siriaco*; sicchè non può rimaner dubbio intorno all'origine siriaca di simili traduzioni arabe. In-

giunge anche a conoscenza d'un popolo nuovo, appena allora affacciato alla storia, gli Arabi, che se ne fanno studiatori indefessi, quando, cessate le guerre d'invasione, certamente non propizie ai lavori dell'intelletto, e resisi padroni della Persia e dell'Asia Minore, sentono, al contatto dei popoli vinti, di dover introdurre nei loro costumi guerrieri più pacifici sentimenti. Le tracce ancor viventi dell'antica civiltà riempiono di meraviglia questa nazione vivace ed ardita, che, dopo avere acquistato un'immensa riputazione militare, può ripromettersi dalle arti liberali nuova gloria e diletto. Si sa, a questo proposito, quali furono i nobili sforzi della dinastia degli Abassidi, e specialmente del califfo Almamoun, per propagare fra gli Arabi la scienza greca. Fra i filosofi è scelto di preferenza Aristotele, senza dubbio perchè il suo metodo empirico meglio risponde alle tendenze scientifiche e positive degli Arabi, e la sua logica è arma poderosa nelle lotte quotidiane delle differenti scuole teologiche (1).

Così questo popolo, nemico del cristianesimo, che, per le antiche abitudini della sua razza, non sembrava certo destinato all'ufficio pacifico di erede della Grecia e di rinnovatore della filosofia, assume per alcuni secoli tale ufficio, e non solo in Oriente, ma e nell'Africa e nella

---

torno alla filosofia di Aristotele presso i Siri si possono consultare con frutto, fra gli altri, RENAN, *De philosophia peripatetica apud Syros commentatio historica,* Parisiis, 1852; HOFFMANN, *De hermeneuticis apud Syros Aristoteleis,* Lips., 1864 e 2ª. ed., 1873, e in particolar modo BAUMSTARK, *Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles,* Lips. 1900, che è il primo volume dell'opera: *Aristoteles bei den Syrern von* V-VII *Iahrhundert.*

(1) Come è detto nella nota precedente, Aristotele vien tradotto nella lingua del Corano, in gran parte su traduzioni siriache; a Bagdad e in altri centri si stabiliscono veri collegi d'interpreti e traduttori; e con lui vengono tradotti anche i principali suoi commentatori, Porfirio, Alessandro d'Afrodisia, Temistio, Giovanni Filopono. Il più celebre e il più laborioso di tutti i traduttori che siano vissuti alla corte dei califfi, è il medico nestoriano Honain-ben-Isak del IX secolo.

Spagna altresì, dove nasce l'ultimo dei grandi commentatori d'Aristotele, Averroé (1).

Ma non precorriamo gli avvenimenti.

---

(1) Cfr., per tutto ciò che si riferisce alla filosofia, e specialmente alla filosofia greca, presso gli Arabi, in particolar modo, A. IOURDAIN, *Recerches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote,* Paris, 1819, c. III; CH IOURDAIN, *La Philosophie de S. Thomas,* Paris, 1859, vol. I°, I sezione del libro I; F. DIETERICI, *Die Philosophie der Araber im X Iahrhundert nach Chr.*, in una serie di volumi; AUG. SCHMÖLDERS, *Documenta philosophiae Arabum*, Bonn, 1836, ed *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris, 1842; S. MUNK, nell'art. *Philosophie des Arabes* del *Dictionnaire des sciences philosophiques,* Paris, 1875; S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* Paris, 1859; I. G. WENRICH, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque,* Lipsiae 1842; FLÜGEL *De Arabicis scriptorum graecorum interpretibus,* Meissen, 1841; RAVAISSON, *Mémoire sur la philosophie d'Aristote chez les Arabes*, Paris, 1844 (*Compte-rendu de l'Acad. des Inscript. et Belles lettres*); PICAVET, op. cit., c. VII; ed altri molti.

II.

Aristotele nel medio evo.

Aristotele fra i cristiani d'occidente. — Periodi di depressione nella cultura. — Gregorio Magno. — La Rinascenza Carolingia. — Il patrimonio filosofico nelle scuole fondate presso le chiese e i monasteri. — Aristotele nei primi secoli della rinascenza carolingia, conosciuto e studiato sovrattutto come logico, imperfettamente però anche sotto questo rispetto. — L'*Organo* e l'*Isagoge* di Porfirio. — Il problema degli *universali*. — Roscelino e il *nominalismo*. — I pericoli del nominalismo per la fede. — Sant'Anselmo e il realismo. — Guglielmo di Champeaux. — Abelardo e il *concettualismo*. — La rinomanza d'Abelardo. — Abelardo condannato nei Concilii di Soissons (1121) e di Sens (1140). — Aristotele alla fine del secolo XII e al principio del XIII. — L'influenza del pensiero e del commento degli Arabi. — Avicenna e Averroè. — L'influenza del pensiero e del commento degli Ebrei. — Ibn-Gebirol (Avicebron), Mosè Maimonide. — Una più larga conoscenza delle opere d'Aristotele. — Il panteismo. — Almarico di Chartres, David di Dinant. — Condanna dell'uno e dell'altro. — Interdizione dei libri fisici e della metafisica d'Aristotele. — Gregorio IX e le lettere pontificie del 13 aprile 1231. — Il periodo delle grandi *Somme*. — Alessandro di Halès, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino. — L'avvento di Aristotele come maestro del pensiero e della scienza umana. — Ammirazione sconfinata per lui. — Il problema dell'individuazione. — La difesa della personalità umana contro il panteismo psicologico di Averroè. — S. Tommaso. — Duns Scoto. — Guglielmo Occam.

I. — I cristiani d'Occidente, invece, quello che può dirsi il medio evo cristiano, non sono, nei primi secoli,

per ciò che riguarda la scienza greca e in particolar modo Aristotele, altrettanto fortunati.

Le invasioni barbariche erano state disastrose per la cultura; come in una valanga, i più preziosi monumenti dell'arte e della scienza erano stati travolti. Solo l'Italia, in mezzo all'universale abbiezione, dava ancora qualche guizzo dell'antico splendore e manteneva non scarsa superiorità sulle restanti parti dell'impero: i grandi nomi di Boezio e Cassiodoro sono là a provare che, in mezzo all'irreparabile sfacelo della società antica, nella fatale agonia di Roma, il gentil sangue latino conserva intatte talune delle sue più preziose virtù (1). Ma, quando anche questi due Dioscuri sono spariti dalla scena del mondo, pure lo sventurato paese nostro scende al livello degli altri paesi, e una tenebra fitta lo avvolge tutto quanto. Si direbbe, anzi, che la Chiesa stessa, pure, in generale, così benemerita della cultura e della civiltà medievale, lavori a tale scopo, e, nell'aspra lotta che ingaggia allora cogli oppressori Longobardi, infetti dalla lebbra ariana, presa da paura per l'incombente pericolo dell'eresia, a cui la scienza pare somministrare le sue armi migliori, voglia, appunto, far getto di quanto ancora le rimane di scienza.

Gregorio Magno, infatti, pronuncia gravi parole di biasimo contro un vescovo oltremontano, che si proponeva d'instaurare gli studi, dando egli stesso lezioni di grammatica. « Fratello mio, mi si dice, e io non posso senza vergogna ricordarlo, che la tua fraternità espone grammatica ad alcuni. Apprendi, adunque, quanto è grave, quanto nefando, *quam grave nefandumque*, che un vescovo tratti di queste cose, le quali deve ignorare anche un laico. Se mi sarà ben dimostrato che una falsa notizia m'è stata trasmessa e che tu non ti sei occupato di queste frivolezze, di queste lettere secolari, io ne renderò

---

(1) Cfr. NOVATI, *L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo,* Milano, Hoepli, 1897, p. 24.

grazie a Dio, il quale non avrà permesso che il tuo cuore sia inquinato dalle felicitazioni impure dei perversi » (1).

Una tal lettera, scritta da un tal papa, può tener luogo di tutte le testimonianze storiche sulle misere condizioni della cultura in quei tempi!

Con Carlo Magno, con quella che suol dirsi la rinascenza carolingia, le cose mutano, e una nuova vita s'instaura, letteraria e scientifica, nell'Europa occidentale. Ma, comunque, a ben poca cosa riducesi quello che possiamo chiamare il patrimonio filosofico delle scuole, le quali si aprono e si fondano, allora, presso le chiese e i monasteri. Il *Timeo* di Platone spiegato da Calcidio, le prime parti dell'*Organo* d'Aristotele, tradotto e commentato da Boezio, *l'Isagoge* di Porfirio, anche tradotta da Boezio, qualche trattato di Cicerone, di Seneca, d'Apuleio; ecco ciò che rimane della filosofia pagana. Meglio conservate, perchè protette dalla venerazione dei fedeli, sono le opere dei Padri della Chiesa latina, e soprattutto di Sant'Agostino.

Conosciuto soltanto nel rispetto logico, e non perfettamente anche in questo, e spesso attraverso a contaminazioni e abbreviazioni d'ogni maniera, Aristotele è studiato, nei primi secoli della rinascenza carolingia, appunto come logico; il suo regno di questo tempo è nei limiti angusti d'una secca ed arida dialettica. Si direbbe che sia questo il mezzo più adatto a foggiare la rude infanzia del cristianesimo barbaro. L'*Organo* non è più pagano che cristiano; esso forma lo spirito senza compromettere la fede; si ragiona, si argomenta, si traggono all'infinito le conseguenze, senza verificare i principii, che rimangono al di sopra dell'esame. E la Chiesa perciò favorisce e incoraggia tale indirizzo; ai temibili ardimenti d'un Giovanni Scoto Eriugena è bene sostituire queste innocue esercitazioni verbali e sillogistiche.

---

(1) GREGOR., *Epist.*, lib. XI, epist. LIV. Cfr. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, Durand et Pedon-Lauriel, 1872, I, pag. 4.

Innocue esercitazioni; perchè, infatti, manca in questi secoli la conoscenza della parte più originale ed essenziale dell'*Organo*, una delle più importanti di tutta la filosofia d'Aristotele: le *Confutazioni sofistiche* e specialmente gli *Analitici*, che, contenendo la teoria della scienza e della dimostrazione, avrebbero potuto far presentire e in qualche modo antecipare le teorie della *Fisica*, della *Metafisica* e del trattato *Dell'anima* (1). E tali esercitazioni perciò, cadendo unicamente sulla forma, avrebbero finito, prolungandosi, coll'esaurire lo spirito umano, coll'uccidere il pensiero, nella preoccupazione eccessiva di serbarne intatti i procedimenti verbali.

II. — Fortunatamente nell'*Organo*, e precisamente nell'*Isagoge* di Porfirio, esisteva una frase che non aveva più solamente carattere logico e grammaticale, ma conteneva un problema di pensiero. Più secoli di glosse e di commentari erano passati su tale problema; e non era stato avvertito. Fu avvertito a mezzo il secolo undecimo. E, non appena avvertito, fu agitato e discusso in tutti i sensi, fecondato a volta a volta dalla temerità e dalla saggezza, finchè, alla fine dello stesso secolo undecimo, ne usciva la filosofia scolastica in tutta la sua originalità e la sua grandezza.

Il problema era quello delle idee, degli universali, come si chiamavano allora, dei generi e delle specie; un avanzo della filosofia antica, adunque; non di quella filosofia, che avea commentato Boezio per uso e consumo dei contemporanei di Teodorico, una filosofia senza nervi

(1) Dopo i lavori, specialmente, di A. IOURDAIN (*Recherches* etc., c. I, p. 23-45 dell'edizione citata); del COUSIN (*Abélard*, in *Fragments philosophiques*, 4ª ediz., Paris 1847, II, p. 56-62), dell'HAURÉAU (*Histoire*, etc. passim); del PRANTL (*Gesch. d. Logik im Abendlande*, II-IV, *Die Logik im Mittelalter*, 2ª ediz., Leipzig, 1885); del MANDONNET, (*Siger de Brabant*, Louvain, 1911, 2ª ediz., parte I, cap. I, p.p. 7-12), non si può più dubitare della conoscenza limitata pur della logica d'Aristotele, fino a mezzo il secolo XII.

e senza vita; ma di quella filosofia vigorosa, che era stata la gloria e l'orgoglio della Grecia. Quel problema giaceva, ora, come sepolto nel latino di Boezio; ma un tempo era vissuto nelle grandi anime di Platone e d'Aristotele, avea suscitato lotte poderose, avea prodotto sistemi immortali.

Conveniva che quelle lotte risorgessero, che cessasse finalmente il regno della glossa e del commentario verbale, che il pensiero impennasse ancora le sue ali alla soluzione dell'eterno problema. E così, infatti, a mezzo il secolo undecimo un'era nuova incomincia, e la dialettica ritorna al suo antico ufficio, quello che le assegnava Aristotele: agitarsi nel medesimo cerchio d'idee della filosofia e cercare di conoscere (1).

Le questioni, proposte e non risolute da Porfirio intorno agli universali, erano tre, e ciascuna aveva avuto soluzioni e risposte diverse. Ma specialmente agitata fu la questione prima, involgente anche le altre: gli universali hanno sussistenza propria, o sono soltanto nel pensiero? Son cose reali poste fuori dell'intelletto e degli oggetti particolari, come tipi immutabili e distinti da tutti gl'individui della medesima specie, o sono puri concetti, mère astrazioni verbali?

Un canonico di Compiègne, Roscelino, non esita ad affermare recisamente ciò che altri già prima avea timidamente asserito, che realtà sono i soli individui, e gli universali non sono che nomi, parole, *flatus vocis*. Ma negare gli universali voleva dire attaccare il trascendente, su cui poggia l'intuizione religiosa. E l'ardito canonico, infatti, applica alla teologia, che è il grande affare, l'interesse vivente dell'epoca, il *nominalismo* da lui fondato, e trasporta in quella il medesimo spirito d'indipendenza e di conseguenza, che in questo ha mostrato. « I pagani », egli dice, « difendono la loro legge, i giudei difendono la loro legge; anche noi, adunque, dobbiamo difendere la

(1) Arist., *Metaph.*, IV, 2; *Top.*, I., 24; *Ref. Soph.*, XI., 6.

nostra fede » (1). La difesa però non è felice; le spiegazioni di Roscelino distruggono la Trinità (2).

Un fiero colpo viene così recato al cristianesimo in uno de' suoi dogmi fondamentali.

Corre ai ripari un gran Santo, Anselmo d'Aosta, che, o abate di Bec o arcivescovo di Cantorbery, può allora moltissimo nella Chiesa e sull'animo del papa, il fiero Ildebrando; sostenitore indomito, egli pure, delle prerogative pontificie, specialmente in Inghilterra, di fronte all'assolutismo regale. Per opera sua Roscelino viene condannato nel concilio di Soissons del 1102, e perseguitato e bandito.

Ed Anselmo alza la voce non solo contro il teologo eretico, ma anche contro il dialettico, « contro questi dialettici del nostro tempo — così egli scrive — eretici anche in dialettica, che le universali sostanze reputano non essere se non flato della voce, *non nisi flatum vocis putant esse universales substantias* « (3). E, dal canto suo, sostiene invece la realtà degli universali, il *realismo* (4).

---

(1) Riferito da S. Anselmo, *De fide Trinitatis sive Incarnatione Verbi contra blasphemias Roscelini*, in ANSELMI OPP., ed. Gerberon, pag. 43.

(2) Come, infatti, potea egli capire che in Dio ci sono più persone, se non intendeva che nella specie umana ci sono più uomini? Le tre persone sono perciò da lui separate ed è negata l'unità dell'essenza divina. Cfr. ANS. OPP., *De fide Trinitatis*, etc., p. 41: « *Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus?* »; e ANS. OPP., *Epist. lib. II.*, *epist.* 41, p. 357; « *Audio quia Roscelinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ad invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas*; *aut Patrem et Spiritum Sanctum esse incarnatum, et tres Deos vere posse dici, si usus admitteret* ».

(3) ANS. OPP., p. 31.

(4) L'universale è da riguardare, secondo Anselmo, o prima delle cose, o nelle cose, o dopo le cose, *ante rem, in re, post rem*; prima delle cose, è l'idea divina da cui rampolla la cosa creata; nelle cose, è una sostanza universale che corrisponde al

Il realismo di Anselmo s'intreccia anch'esso colla teologia e coi dogmi; e gran parte ha la fede religiosa nella sua speculazione filosofica; *fides quaerens intellectum* (1) è la sua divisa; il suo metodo è partire dai dogmi, e, senza allontanarsene mai e accettandoli come son dati dall'autorità, elevarsi, per dir così, dalle tenebre visibili della fede alla pura luce della filosofia. Appunto per questo, egli è realista e combatte il nominalismo. Il nominalismo si fonda esclusivamente sui sensi, e la fede tiene per esistente ciò che i sensi non attestano e non possono attestare. Nella disputa accanita, in cui Berengario di Tours impugnava la verità della transustanziazione eucaristica e Lanfranco di Pavia la difendeva, Anselmo avea notato che il principale argomento di Berengario era la testimonianza dei sensi; chè questi, infatti, era un nominalista speciale; e anche a Roscelino, avea notato, il nominalismo impediva di concepire la Trinità (2).

Anselmo perciò è realista, quasi senza volerlo e saperlo; egli non combatte il nominalismo che per giungere alla teologia; è questa la mèta, la finalità ultima del suo filosofare.

Realista più deciso è Guglielmo di Champeaux: tra lui ed Abelardo si riappicca, nel dodicesimo secolo, la lotta ingaggiata, nel precedente, tra Roscelino ed Anselmo. Guglielmo ringiovanisce ed allarga il realismo, e, dalla contemplazione delle idee sopra le cose, lo trasporta a studiare gli universali nelle cose, ricerca accennata, ma

---

concetto della nostra mente; dopo le cose, è il concetto medesimo. Il nominalismo avea negato ogni realtà alle sostanze universali; il realismo, non contento di riconoscerne la realtà nelle cose stesse, le porta più avanti e le colloca prima delle cose.

(1) ANS. OPP., p. 29.

(2) E ancora, se la specie umana non avesse realtà nessuna fuori degl'individui, come spiegare che quella, magagnata in Adamo, si fosse poi trasmessa, guasta e corrotta, nei suoi discendenti, e come salvare, quindi, il dogma del peccato originale? Anche il peccato originale, adunque, secondo Anselmo, il nominalismo impediva di concepire.

negletta da Anselmo. Gli universali sono, per lui, il fondamento essenziale delle cose; l'essenza degl'individui è, adunque, nel genere al quale si riferiscono; gl'individui non sono che accidenti, *nulla in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas* (1).

Il realismo è formulato così nel modo più rigoroso, e viene insegnato con gran plauso da Guglielmo nella scuola della cattedrale di Notre-Dame, prima, e, poi, nell'abbazia di S. Vittore (2).

Ma ecco sorgere contro di lui Abelardo, già discepolo suo e di Roscelino. Egli combatte realismo e nominalismo ad un tempo, e mette innanzi quella sentenza di mezzo, che fu detta concettualismo. Dopo aver perseguito Guglielmo, con ardente e vigorosa polemica, anche nelle modificazioni che quegli recava alla prima dottrina e, per così dire, nei nascondigli in cui tentava appiattarsi, egli non professa, per questo, il nominalismo così comunemente abborrito. Gli universali non sono realtà per lui, ma non sono neanche voci, parole; gli universali sono parole, ma in quanto si considerino come espressione d'idee; sono parole le quali esprimono il pensiero che si cela sotto di esse; sono concetti della mente, adun-

---

(1) ABELARDI OPERA, *Historia calamitatum*, ediz. d'Amboise, Parisiis, 1616, I, p. 5-6: ... *Erat autem in ea sententia de comunitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas*. L'umanità, ad esempio, è una cosa essenzialmente una, a cui congiungendosi tali e tali forme, si hanno i tali e tali individui. « *Homo quaedam species est, res una essentialiter, cui adveniunt formae quaedam et efficiunt Socratem: illam eandem essentialiter eodem modo informant formae facientes Platonem et coetera individua hominis* ». *Ouvrages inedites d'Abélard*, Paris, 1836, p. 518 sgg. Cfr. COUSIN, *Abélard*, in *Fragments philosophiques*, II, p. 133.

(2) Cfr. COUSIN, *Abélard*, in *Fragm. philosoph.*, II., p. p. 122-123, 144

que; è tutta la loro realtà, ma questa realtà è sufficiente (1).

E qui ho io bisogno di dire della rinomanza d'Abelardo e del posto ch'egli occupa nella storia del pensiero medievale? Esperto, come nessun altro, nei giri e nei ripieghi della dialettica, polemista ardente, formidabile, parlatore facondo, affascinante, ingegno forte, vigoroso, munito di tutta la scienza dell'epoca, il suo insegnamento ha un successo straordinario. Migliaia d'uditori accorrono a lui da tutte le parti della Francia e dell'Europa, sicchè, come dice egli stesso, nè gli ospizi bastano a contenerli, nè la terra ad alimentarli, *ut nec locus hospitiis nec terra sufficeret alimentis* (2). Dovunque egli va, porta con sè la moltitudine; il deserto stesso ove si ritira, diviene a poco a poco un uditorio immenso (3).

---

(1) Abelardo oppone, al platonismo tradizionale della scuola realista, le induzioni che si traggono dall'*Organo* d'Aristotele e le spiegazioni positive di Boezio; mentre, contro il peripatetismo della scuola nominalista, s'arma ancora dello stesso Aristotele e del suo interprete Boezio, i quali in realtà non hanno mai detto che gli universali non sono che parole. Cfr. COUSIN, *Abélard*, in *Fragments philosophiques*. p. p. 178-179. Nello stesso Cousin trovasi larmente riassunta la polemica d'Abelardo contro le due scuole realista e nominalista, p. p. 146-178. Cfr., in proposito, anche la bell'opera del REMUSAT, *Abélard*, Paris, 1845, specialmente il cap. X del vol. II, dov'è esaminato minutamente un manoscritto d'Abelardo dal titolo: *Glossulae magistri Petri Baelardi super Porphyrium*, scoperto dal Ravaisson, che sparge molta luce nella presente questione.

(2) ABAELARDI OPP. p. 19. « *Nulla terrarum spatia* », è detto ancora in un altro documento dell'epoca, « *nulla montium cacumina, nulla concava vallium, nulla via difficilis licet obsita periculo et latrone, quominus ad te properarent* (*alumnos*) *retinebat* ». *Epistola Fulconis prioris de Diogilo ad Petrum Abaelardum*, in ABAELARDI OPP. p. 218.

(3) ABAELARDI OPP. *Hist. calam.* p 28: « *Ego itaque ad solitudinem quamdam in Trecensi pago... me contuli ibique... oratorium quoddam... ex calamis et culmo primum construxi... Quod cum cognovissent scholares, coeperunt undique concurrere et relictis civitatibus et castellis solitudinem inhabitare* ». Cfr. PETRARCA, *De vita solitaria*, lib. II, cap. 36: « *Qui Petrus Abaelardus,*

E tali migliaia d'uditori, raggruppati per nazioni e per scuole o per collegi intorno al monte di Santa Genoveffa (1), si organizzano, secondo lo spirito del tempo, in un'associazione potente, depositaria rispettata della scienza e ben tosto investita di privilegi da re e papi. Se le prime scuole risalgono a Carlo Magno, bisogna far risalire alle lezioni d'Abelardo l'Università di Parigi, come corporazione ed organizzazione definitiva di scuole (2).

E la sua dialettica fa ardite incursioni nel campo teologico, sicchè egli pure, al pari di Berengario, al pari di Roscelino, compromette colle sue spiegazioni la fede ed il dogma; e commuove perciò Chiesa e Stato, e viene condannato in due grandi Concilii, quello di Soissons del 1121 e quello di Sens del 1140, ed ha per avversario Bernardo di Chiaravalle, ed ha per discepolo e amico, lui pure condannato nel concilio di Sens, Arnaldo da Brescia. E, perchè nulla manchi alla singolarità della sua vita e alla celebrità del suo nome, questo dialettico che eclissa Roscelino e Guglielmo di Champeaux, questo teologo, contro il quale si leva S. Bernardo, è bello, è poeta, è musico; compone canzoni che, per la soavità del dettato e del canto, commuovono uomini e donne (3), è amato con devozione infinita da una nobile creatura, Eloisa; sicchè l'amore, la sventura, il sacrificio lo circondano

---

invidiae cedens, solitudinis Trecenis abdita penetravit, etsi non sine magno undique studiosorum conventu, quos e multis urbibus solitario illi discipulos doctrinae celebris fama contraxerat ».

(1) ABAELARDI OPP. *Hist. calam.* p. 6. ....*Extra civitatem in monte S. Genovefae scholarum nostrarum castra posui...*

(2) Cfr. CH. WADDINGTON, *L'autorité d'Aristote au moyen-âge*, in *Séances et Travaux de l'Académie de sciences morales et politiques*, 37 Année, Nouvelle Serie, T. VIII, 1887, pag. 466.

(3) ABAEL. OPP., *Epist.. Elois.* p. 46: « *Duo autem, fateor, tibi specialiter inerant, quibus faeminarum quarumlibet animos statim allicere poteras, dictandi videlicet et cantandi gratia... Amatorio metro vel rythmo composita reliquisti carmina quae, prae nimia suavitate tam dictaminis quam cantus saepius frequentata, tuum in ore omnium nomen incessanter tenebant* ».

d'una luce perenne di poesia, mentre i forti studi, l'alta mente, l'animo invitto, le lotte sostenute ne fanno uno degli uomini più straordinari del suo tempo.

III. — Nè le controversie fra nominalisti e realisti, con le frequenti incursioni nel campo teologico, finiscono con Abelardo; nè è tutta aristotelica l'influenza che si esercita su di essi. Certo, il realismo è sovrattutto platonico, e Abelardo stesso, per quanto si professi peripatetico, non nel capo del Peripato, ma in Platone, che pur non conosce, saluta il più grande dei filosofi, e vorrebbe, come osserva il Remusat, platonizzare la logica di Aristotele; e Pier Lombardo, suo discepolo, non una volta sola nomina Aristotele nel famoso *Libro delle sentenze*.

Ma, dopo Abelardo, alla fine del secolo XII e al principio del XIII, l'influenza del gran maestro s'afferma sovrana, incontestata; e il gran maestro diventa il segno non solo del rispetto, ma dell'ammirazione e, vorrei dire, del culto universale.

Fino allora solo i suoi scritti logici erano conosciuti, e non per intero anche questi; nè si leggevano nel testo originale, nè si abbracciavano nel loro complesso. Dopo d'allora altri scritti e commenti fanno subitamente irruzione nelle scuole, ritraggono le menti dalla stretta cerchia di questioni in cui sono imprigionate, e in più larga direzione le invitano alla libera ricerca del vero.

Questa rivoluzione — chè si tratta davvero d'una rivoluzione — si opera specialmente sotto l'influenza degli Arabi, discepoli, già s'è detto, intelligenti dei Greci e ammiratori entusiasti d'Aristotele, di cui conoscono tutte le opere. Due uomini soprattutto, Avicenna e Averroè, l'uno in Oriente, l'altro in Occidente, si erano distinti fra essi, oltrechè come medici ed eruditi, come filosofi e commentatori; l'uno, più ortodosso, vorrebbe subordinare Aristotele al Corano; l'altro, meno circospetto, professa per lo Stagirita un culto sconfinato; per quanto l'uno e l'altro, pure per diversi motivi, interpretino il loro autore colla massima libertà, se non nel commento, in quella

che vorrebbe essere la loro personale filosofia; specialmente nella dottrina dell'intelletto si allontanano l'uno e l'altro da Aristotele; in modo più deciso ancora Averroè (1).

Ebbene, appunto gli scritti di codesti Arabi e le loro versioni d'Aristotele e i loro commenti penetrano nell'Europa cristiana, verso la fine del secolo XII e al principio del XIII.

È mirabile l'attività del commercio intellettuale e la rapidità con la quale si scambiano, allora, i libri da un capo all'altro d'Europa. Gli Ebrei occupano in queste relazioni un posto importante: la loro operosità nei commerci, la loro facilità ad imparare le lingue, ne fanno gl'intermediari naturali fra cristiani e musulmani. La Spagna, specialmente Toledo, e il regno delle due Sicilie sono i centri di tali scambi; Federico II è particolarmente benemerito per questo rispetto. Il lavoro di traduzione s'opera in questi due centri con eguale ardore e processi simili (2).

E anche la filosofia degli Ebrei di Spagna, quella specialmente di Ibn-Gebirol, l'Avicebron dei Latini (3), e di

(1) Su questa dottrina dell'intelletto e, in generale, sulla dottrina d'Averroè vedi, fra gli altri, RENAN, *Averroès et l'Averröïsme,* Paris, 1861, specialmente il cap. II della prima parte, p. 88 e sgg.; e l'art. del MUNK, *Ibn-Rosch,* in *Dictionnaire des Sciences philosophiques,* e dello stesso *Munk, Melanges* etc; e BOBBA, *La dottrina dell'intelletto in Aristotele,* Torino, 1896, dove le controversie sull'intelletto sono trattate con molta diligenza. Succose pagine sull'Averroismo ha anche scritto SANTE FERRARI nella sua bella opera: *I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano,* Genova, 1900.

(2) Ed è quasi sempre un ebreo il traduttore; dapprima le traduzioni si fanno direttamente dall'arabo in latino, più tardi su versioni ebraiche precedenti. Cfr. RENAN, op. cit., cap. II della seconda parte, pp. 201-203.

(3) Fu il Munk a mostrare che l'Avicebron, il quale tiene un così gran posto nella filosofia cristiana del medio evo, e viene citato ripetutamente da S. Tommaso e da Alberto il grande, non è altri che l'ebreo Ibn-Gebirol. Cfr. MUNK *Litteraturblatt des Orients,* 1846, n. 46, Leipzig, e *Mélanges de philosophie juive et arabe,* Paris, 1857 e 1859.

Mosè Maimonide, informata ad un peripatetismo *sui generis,* penetra in questo tempo, per via di traduzioni, nell'Europa cristiana; mentre, d'altra parte, cominciano a diffondersi pur traduzioni di opere d'Aristotele, fatte direttamente sul testo: le Crociate avevano favorito a tale scopo la conoscenza del greco e trasportato in Europa nuovi testi (1).

Non è a dire quale fervore di studi, quale fermento di idee suscitassero questi nuovi monumenti della filosofia peripatetica, con i commenti che la sottigliezza orientale vi aveva aggiunto; quale arditezza di ricerche, quale ampliamento di vedute e d'orizzonti.

La prima conseguenza fu una minore sottomissione all'ortodossia, un maggiore spirito d'indipendenza, di fronte alla verità rivelata. Precedentemente anche nei più arditi notavasi certa energia di fede; Abelardo stesso scriveva ad Eloisa: « non voglio essere filosofo, se debbo rivoltarmi a Paolo; non voglio essere Aristotele, se debbo separarmi da Cristo » (2). Ora, l'entusiasmo pei nuovi modelli muta l'atteggiamento degli spiriti. S'aggiunga che in questo tempo l'eresia dei Catari va guadagnando proseliti ogni giorno in modo allarmante, e appassiona le moltitudini dell'est e del mezzogiorno dell'Europa, e coll'indipendenza religiosa favorisce l'emancipazione filosofica.

Il movimento non si ferma alle porte dell'Università di Parigi e vi apre l'accesso alla scienza greca, araba e giudea e alle idee nuove che porta con sè. Una forma

---

(1) Prima che Guglielmo di Meerbecke avesse intrapreso una revisione di tutto Aristotele sull'originale e la traduzione delle opere ancora sconosciute, esistevano già in Europa versioni della *Metafisica*, della *Morale,* della *Retorica*, che non erano derivate dall'arabo, e pur d'un certo numero di scritti sulle scienze fisiche. Cfr. MANDONNET, *Siger de Brabant,* Prima Parte, cap. I, pp 13-15, in nota; e specialmente A. JOURDAIN, *Recherches* etc, c. v., e CH. JOURDAIN, *S. Thomas d'Aquin*, Lib. I, sez. I, §. 3

(2) « *Nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo, non sic esse Aristoteles ut secludar a Christo* ».

speciale di panteismo, tanto più pericolosa quanto più presentasi sotto una dotta forma, come uno sviluppo della dottrina di Aristotele, vi è insegnata: Almarico di Chartres, maestro di teologia, e David di Dinant, maestro di arti, ne sono gli autori.

Non occorre dire se la Chiesa corra ai ripari.

Almarico è costretto a ritrattarsi pubblicamente nel 1204 e ne muore di dolore; e nel 1260 il Concilio provinciale di Parigi fa un processo alla sua memoria, lo dichiara eretico e ordina che ne sia dissotterrato il corpo e gettato in terra non benedetta, *extrahatur a cimiterio et proiiciatur in terram non benedictam*; mentre i suoi scritti e quelli dei suoi discepoli, specialmente i *quaternuli* di maestro David, condanna ad esser bruciati, *comburantur* (1).

Ma il Concilio provinciale di Parigi, che prende queste misure ed altre più gravi ancora, crede che non devasi risparmiare neppure Aristotele. Reputando che qualche trattato novellamente scoperto e i moderni commentatori abbiano contribuito a traviare gli spiriti, proibisce sotto pena di scomunica la lettura dei libri fisici d'Aristotele e dei commenti che se n'erano fatti: *nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto; et hoc poena excomunicationis inhibemus* (2).

Con questa interdizione comincia nel secolo XIII quella serie di anatemi e apoteosi, che forma gran parte della storia dell'aristotelismo nel medio evo. Giovanni di Launoy, che narrò le varie fortune di Aristotele nell'U-

---

(1) « *Quaternuli Magistri David de Dinant, infra Natale, episcopo Parisiensi afferantur et comburantur* ». L'intero decreto del Concilio leggesi nel tomo IV del *Nouveau Trésor* di MARTÈNE. Cfr HAURÉAU, *De la philosophie scolastique*, Paris, 1850, T. I, p. 393 e sgg.

(2) Nel citato decreto del Concilio di Parigi. Cfr. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889-1897, I, pag. 70.

niversità parigina, (1) conta fino a sette di tali fortune. Strana vicenda di onori e vilipendî, che potrebbe non indurre in malinconiche considerazioni, se la prima condanna non avesse portato come conseguenza la profanazione della tomba d'Almarico e la persecuzione di David; e l'ultima apoteosi, tre secoli dopo, non fosse stata contaminata dall'assassinio di Pietro Ramo (2).

Nel 1215 il legato pontificio rinnova l'interdizione e, meno forse per darle precisione che per aggravarla, aggiunge alla *Fisica* la *Metafisica*, che non era stata dapprincipio distinta: *non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem* (3).

Fortunatamente un pontefice illuminato, Gregorio IX, vede tutto il partito che può trarre la fede dalla filosofia aristotelica, e perciò, pur mantenendo in principio l'antica proibizione, dichiara nel 1231 che sarà solamente provvisoria, vale a dire valevole fino al momento in cui i libri d'Aristotele saranno stati sottoposti ad esame ed espurgati; mentre, insieme, incarica tre maestri di Parigi di accingersi a tale opera di revisione (4).

---

(1) LAUNOIUS, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*, Parisiis, 1653.

(2) FIORENTINO, *Pietro Ponponazzi*, Firenze, 1868, pag. 131.

(3) Cfr. DENIFLE-CATELAIN, *Chartularium Univ. Paris.*, I, pp. 78-79. I due testi della condanna del 1210 e del 1215 hanno sollevato qualche problema. Non è improbabile che, pur nella condanna del 1210 fosse compresa la *Metafisica* nella designazione generale di *philosophia naturalis*. Cfr. in proposito MANDONNET, op. cit., I, p. 17, nota 1.

(4) Lettere pontificie del 13 aprile 1231 ai maestri e ai discepoli di Parigi: « *Jubemus ut magistri artium.... libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisiis non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati* ». *Chart. Univ Paris.*, I, p. 138. Lettere pontificie del 23 aprile 1231 ai tre maestri di Parigi, Guglielmo d'Auxerre, Simon d'Authie ed Etienne de Provins: « .... *Cum, sicut intelleximus, libri naturalium, qui Parisiis in Concilio provinciali fuere prohibiti, quaedam utilia et inutilia continere dicantur, ne utile per inutile vitietur, discretioni vestre... mandamus, quatenus*

La revisione non venne mai, ma la proibizione in effetto vien tolta; e Aristotele, superato il grave pericolo, irrompe, con tutta l'autorità del suo nome, nelle scuole; gli scritti suoi divengono una miniera preziosa da esplorare, l'alimento dottrinale più sostanzioso di cui le menti si possano nutrire.

IV. — Ed ecco il periodo delle grandi *Somme*, in cui si fanno i primi tentativi di cristianeggiare Aristotele, e di adoperarlo in servizio della teologia.

Alessandro di Hales, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino innalzano su fondamento aristotelico quelle gigantesche costruzioni, che furono a buon diritto paragonate a cattedrali gotiche: tanto il loro peripatetismo è un monumento costruito nel gusto fiero e bizzarro del secolo XIII; tanto, come un tempio gotico, esso s'innalza di grado in grado nello spazio, come potrà innalzarsi il più audace sguardo del pensiero, per quanto quella massa prodigiosa non abbia la grandezza semplice, imponente, che ha comunicato a tutte le sue creazioni l'austero genio della Grecia (1).

Con le grandi *Somme* s'afferma l'avvento di Aristotele come maestro del pensiero, e la scienza umana assume la forma d'un commentario delle sue opere. Non si può cercar altrove la scienza; essa vi è esposta con una fermezza e un accento che non lasciano dubbio nè libertà di giudizio; la parola del maestro diviene un argomento decisivo, dinanzi al quale non resta che inchinarsi. Egli è il filosofo per eccellenza, *philosophus*; tutte le scuole, tutti i dottori, per quanto in lotta gli uni contro gli altri su molti punti, s'accordano in una sommissione

---

libros ipsos examinantes sicut convenit subtiliter et prudenter, que ibi erronea seu scandali vel offendiculi legentibus inveneritis illativa, penitus resecetis, ut que sunt suspecta removeatis, incunctanter ac inoffense in reliquis studeatis ». *Chart. Univ. Paris*, I, p. 143.

(1) HAURÉAU, *Histoire de la Philosopie scolastique*, I, p. 34-35.

senza riserve, in un rispetto illimitato per l'autorità d'Aristotele; Domenicani e Francescani s'incontrano, in pace, su questo terreno.

Già Averroè aveva dato l'esempio d'un'ammirazione, che potremmo dire superstiziosa, verso il maestro. « La dottrina d'Aristotele è la sovrana verità, *summa veritas*, perchè la sua intelligenza è stata il limite dell'intelligenza umana; si può dire di lui, a buon diritto, che ci è stato dato dalla Provvidenza per insegnarci tutto ciò che è possibile sapere ». « Aristotele è il principio di tutta la filosofia; da lui procedono tutti i saggi che son venuti dopo, e che non differiscono tra loro se non nell'interpretazione delle sue parole e nelle conseguenze da ricavarne. Quest'uomo è stato la regola della natura e come un modello, in cui essa ha cercato d'esprimere il tipo dell'ultima perfezione » (1).

La sobrietà, si vede, non era la qualità di Averroè; il frasario immaginoso della sua razza e la facile esal-

(1) « L'autore di questo libro — così scrive ancora Averroè nella prefazione alla *Fisica* — è Aristotele, figlio di Nicomaco, il più saggio dei Greci, che ha fondato e compiuto la logica, la fisica, la metafisica. Dico che le ha fondate, perchè tutte le opere, che sono state scritte prima di lui su queste scienze, non valgono la pena che se ne parli. Dico che le ha compiute, perchè tutti quelli che son venuti dopo di lui fino al nostro tempo, vale a dire durante quasi millecinquecento anni, nulla hanno potuto aggiungere ai suoi scritti, nè trovarvi un errore di qualche importanza. Ora che tutto ciò si trovi riunito in un sol uomo, è cosa strana e miracolosa. L'essere così privilegiato merita d'esser chiamato divino piuttosto che umano, ed ecco perchè gli antichi lo chiamavano divino ». Cfr., per quanto è riferito qui e nel testo, RENAN, *Averroès et l'Averröisme*, pp. 54-56.

Tutto ciò ben si può dire che equivalga alle parole che all'arabo commentatore presta il *Balzac* (*Jean Louis Guez de*): « prima che Aristotele fosse nato, la natura non era intieramente compiuta; essa ha ricevuto in lui il suo ultimo compimento e la perfezione del suo essere; essa non potrebbe più passar oltre; è in lui l'estremità delle sue forze e il limite dell'intelligenza umana ». BALZAC, nel discorso che fa seguito al *Socrate chrétien*, p. 228, Paris, 1661.

tazione d'uno spirito entusiasta sono in queste espressioni.

Eppure non hanno esse, in fondo, niente di più forte di quelle che si rinvengono negli scrittori cristiani, dopo l'avvento di Aristotele nel secolo XIII. Anche Alberto Magno, che, nell'entusiasmo dei suoi studi, aveva ravvicinato cristiani e infedeli senza distinzione, giunge a dire d'Aristotele, con intonazione averroistica, che « è stato posto dalla natura nel mondo, come la regola della verità e la misura della più alta perfezione, a cui possa giungere l'intelletto umano (1) ».

Più sobrio è S. Tommaso, per quanto egli pure professi il più grande rispetto per questo genio universale e profondo; da cui ha imparato tutte le scienze umane e sovrattutto il linguaggio di queste scienze; a cui domanda definizioni in ogni materia; di cui raccoglie dovunque e interpreta l'opinione con cura scrupolosa (2); di cui vuol avere una traduzione diretta dal testo greco, servendosi a tal uopo dell'opera di Guglielmo di Meerbecke.

Se, alla fine del secolo XI e nel secolo XII, il problema filosofico discusso era stato principalmente quello degli universali, ora, per la cognizione dei nuovi libri d'Aristotele e per gli studi progrediti, il problema si amplia e dalla dialettica si trasferisce nella fisica, nella metafisica, nella psicologia, diventando il problema dell'individualità, prima, dell'anima, poi. Il dibattito fra realismo e nominalismo doveva avere una conseguenza inevitabile: per iscoprire la vera natura degli universali, non si può omettere di ricercare la natura delle esistenze

---

(1) *De anima*, lib. III, cap. 3, in ALB. OPP., Coloniae, 1621, p. 135: « *Conveniunt omnes peripatetici in hoc quod Aristoteles verum dixit: quia dicunt quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit* ».

(2) WADDINGTON, *L'autorité d'Aristote au moyen-âge*, p. 482.

individuali (1). Alberto Magno accenna al nuovo problema, e ne mostra l'importanza specialmente per l'individuazione delle sostanze intelligenti e la personalità dell'anima; ma solo S. Tommaso lo sviluppa perfettamente ed ha in proposito una dottrina larga e sicura.

Non è qui il caso di dire di tale dottrina, sia pure per sommi capi. Solo un episodio di essa ci piace mettere in rilievo, anche per il riflesso che ha nella nostra letteratura e nella nostra arte: la difesa della personalità umana contro il panteismo psicologico di Averroè, concretato nella teoria dell'intelletto unico e separato.

> . . . . . . Quest'è tal punto
> che più savio di te già fece errante;
> sì che, per sua dottrina, fe' disgiunto
> dall'anima il possibile intelletto,
> perchè da lui non vide organo assunto (2).

Questa teoria averroistica, con tutte le conseguenze sue così perniciose alla credenza nell'immortalità, era allora molto diffusa, professata fra gli altri da quel Sigieri di Brabante, il maestro celebrato nel *Paradiso* dantesco,

> che, leggendo nel vico degli strami,
> sillogizzò invidïosi veri (3);

---

(1) Sotto quali condizioni l'essenza universale comparisce nello spazio e nel tempo, determinata e, in qualche modo, ristretta nelle cose particolari? Da dove procede e in che consiste questa limitazione misteriosa in se stessa, che sottomette l'essenza universale alle forme individuali? Cfr. CH. JOURDAIN, *S. Thomas*, vol. I, lib. I, sez. III, cap. III, in principio.

L'introduzione della *Metafisica* d'Aristotele e la lettura del VII libro, dove appunto s'investiga la struttura dell'individuo e si trovano, come elementi componenti, la materia e la forma, fa nascere spontanea la domanda, in quale di questi elementi debba consistere sovrattutto l'individuo. Aristotele non aveva fatto esplicitamente questa domanda, ma porge ad altri occasione di farla, e vien fatta, chè lo spirito umano, nello sviluppamento della storia, è un logico sottile e formidabile. Cfr. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi*, p. 135-136.

(2) DANTE, *Purg.*, XXV, 62-66.

(3) DANTE, *Parad.*, X, 137-138.

e a cui forse anche alludono i versi del *Fiore*:

> Mastro Sighier non andò guari lieto:
> a ghiado il fe' morire a gran dolore
> nella corte di Roma, ad Orbivieto (1).

Or bene, contro questa teoria si leva S. Tommaso, e non solo la combatte strenuamente nelle due *Somme*, ma scrive contro di essa un apposito trattato: *De unitate intellectus*.

Il trionfo sul commentatore arabo gli valse gran riputazione fra i contemporanei. Due pittori famosi, Francesco Traini, nella Chiesa di Santa Caterina a Pisa, e Taddeo Gaddi, a Santa Maria Novella di Firenze, rappresentano, in ampi quadri simbolici, il santo dottore sulla sua cattedra, tra fasci di luci gloriose, con in mano, nel primo quadro, il volume della Scrittura, aperto alle parole: *Veritatem meditabitur guttur meum et labia detestabuntur impium*, e, ai suoi piedi prostrato, Averroè, in atto di meditazione orgogliosa e corrucciata, col grande commentario a lato, aperto, ma rovesciato sulla faccia, e come trapassato da un raggio che emana da lui (2).

Prezioso esempio anche questo degli stretti rapporti fra le varie forme della cultura, fra i vari fattori della civiltà e della storia!

---

(1) Poemetto attribuito a Dante (son. XVIII). È ricca la letteratura intorno a Sigieri, e specialmente a Sigieri nei suoi rapporti colla *Divina Commedia*. Ricorderemo soltanto l'opera, già citata, del MANDONNET, *Siger de Brabant*, in particolare il cap. XII della parte prima, pp. 287-309; e dello stesso MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averröisme latin au* XII *siècle*, in *Collectio Friburgensis*, VIII; e lo scritto del compianto prof. *Felice Tocco, Le correnti del pensiero filosofico nel secolo* XIII in *Arte, scienza e fede ai giorni di Dante*, Milano, Hoepli, 1901.

(2) RENAN, *Averroès et l'Averröisme*, p. 305-315. Cfr. H. HETTNER, *Italienische Studien. Zur Geschicte der Renaissance*, Braunscheweig, 1879, pag. 104 e-sgg. J. J. BERTHIER, *Le triomphe de Saint Thomas, peint par Taddeo Gaddi dans la chapelle des Espagnols à Florence*, Fribourg, 1897, pag. 16 e sgg.

Nè, dopo S. Tommaso, s'arresta o s'attenua il culto per Aristotele.

Così Duns Scoto, il francescano dottor sottile, polemizza, bensì, con l'Angelico intorno ai rapporti della religione colla fede — la ragione è insufficiente a spiegare la fede, — ma la ragione nel proprio campo, la scienza, vuole libera e indipendente; ed appunto qui, nella scienza, opera di ragione, ritiene Aristotele investito di un'autorità inattaccabile (1). E Guglielmo Occam, il grande emancipatore del secolo XIV, che, in nome dell'autorità della Scrittura e della povertà evangelica, si leva contro due papi e difende colla parola e colla penna Filippo il Bello contro Bonifacio VIII, Lodovico il Bavaro contro Giovanni XXII, sostenendo, non ostante persecuzioni e scomuniche, i diritti della potestà laica contro le esorbitanze della Chiesa; che dà alla Scolastica un colpo mortale, soffiando via con una frase famosa — *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* — quel suo mondo fantastico di forme, di essenze, di specie, di modi, di ecceità, radunantisi, sparpagliantisi, rincrociantisi nell'anima; Guglielmo Occam, egli pure, il glorioso ribelle, il *dottore invincibile*, come l'han chiamato, non sa vincere il fascino d'Aristotele; pareva un agitatore e un rivoluzionario; si rivela, di fronte ad Aristotele, uomo ossequente alla tradizione. E restaura, in suo nome, nelle scuole il nominalismo obliato e discreditato da più d'un secolo; e, poichè, al pari di Duns Scoto, vuol separata la fede dalla scienza, ne fa il re della scienza, signore assoluto delle intelligenze nei limiti del mondo visibile, delle cose contingenti e osservabili.

E in questi limiti Aristotele regna dovunque la filosofia dell'Occam è essa stessa in favore.

E, poichè tale filosofia trova appoggio efficace, in particolare, nell'Università di Parigi, dal Buridan al Gerson, e l'accolgono con entusiasmo i Francescani, felici di op-

(1) Cfr. WADDINGTON, *L'autorité d'Aristote etc.*, pp. 741-742.

porsi così ai Domenicani e al loro S. Tommaso, e anche altri ordini religiosi e fin qualche celebre domenicano l'accolgono, per il suo tono mistico che soddisfa uno dei bisogni più profondi del tempo; ne nasce un'alleanza fra l'aristotelismo e il misticismo cristiano, che è un fatto nuovo nel medio evo, relega nell'ombra la tradizione platonica e accresce anche più l'autorità d'Aristotele (1).

(1) Cfr. CH. JOURDAIN, *Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, vol. II, lib. II, cap. V, § 2-3; e WADDINGTON, *L'autorité d'Aristote etc.*, pp. 742-743.

III.

Aristotele nel Rinascimento e nel mondo moderno

L'autorità d'Aristotele diventa anche maggiore nel secolo XIV e al principio delXV. — E un carattere religioso s'aggiunge a poco a poco a quest'autorità. — Le testimonianze di Agrippa. — Le due opere « *De salute Aristotelis* » e « *De vita et morte Aristotelis* » con una glossa teologica. — Aristotele nel secolo XVI e nel XVII. — L'Università di Parigi. — L'ordinanza di Francesco I, del 1544. — Il decreto del Parlamento, del 1624. — L'*Arrêt burlesque* del Boileau. — L'Umanesimo in Italia. — La Riforma in Germania. — Alessandristi a Bologna; Averroisti a Padova. — Il Pomponazzi. — Gli attacchi contro Aristotele. — Lutero, Zuinglio, Calvino. — Francesco Patrizi e le *Discussiones peripateticae*. — In particolar modo Galileo. — L'aristotelismo nel secolo XVII e nel XVIII e più particolarmente nel XIX e nel XX.

I. — La quale autorità è così grande nel secolo XIV e al principio del XV, come non era stata mai fino allora.

Prima si diceva semplicemente il *filosofo*; ora si dice *l'arcifilosofo, archiphilosophus* (1). Già Dante, con una dimostrazione in tutta regola, s'ingegnava di provare che Aristotele è *degnissimo di fede e d'obbedienza* (2). Il Pe-

---

(1) Tale è infatti il titolo che dà ad Aristotele Roberto Holcott o l'autore, chiunque sia, del *Polybiblion*.

(2) « Autoritade vale tanto quanto atto di fede e d'obbedienza. Che Aristotele sia degnissimo di fede e d'obbedienza, così provare si può :... tutte le umane operazioni domandano uno fine, cioè quello

trarca dice che sarebbe pressochè un sacrilegio, se alcuno osasse anche solo zittire contro Aristotele, *sacrilegio proximum, si quis auderet vel mutire contra Aristotelem* (1). E le più vecchie Università d'Europa, Parigi, Londra, Bologna, gli sono assolutamente infeudate; e quelle che sorgono allora, a Vienna, a Praga, a Colonia, ad Heidelberg, sorgono, per così dire, sotto gli auspici del suo nome.

Un collegio è fondato a Gottinga e porta sull'entrata questa singolare iscrizione: « Casa d'Aristotele, il più eminente dei greci e dei filosofi, edificata perchè la gioventù vi sia allevata e istruita nelle arti liberali, *omnium et graecorum et philosophorum summi Aristotelis domus aedificatur, in causa ut juventus in liberalibus artibus adornetur et imbuatur*. E, al pari di quello di Gottinga, ogni altro collegio è una casa d'Aristotele!

E, cosa più singolare ancora, un carattere religioso s'aggiunge a poco a poco a questa autorità del filosofo.

Mentre Egidio Romano aveva sostenuto che Socrate, per il lume naturale, aveva potuto essere virtuoso uomo e salvarsi, d'Aristotele si pretende addirittura, nei secoli XIV e XV, che debba essere collocato nel numero dei salvati. Nè basta. Si fa di lui un precursore di Gesù Cristo, un precursore nei misteri della natura, come il Battista era stato un precursore nei misteri della grazia: *Aristotelem sic fuisse Christi praecursorem in naturalibus, quemadmodum Joannes Baptista in gratuitis*. Così appunto se lo rappresentano i teologi di Colonia, al dire di Agrippa, che ne adduce a prova due opere conosciute

---

dell'umana vita, al quale l'uomo è ordinato, in quanto egli è uomo; il maestro e l'artefice che quello ne dimostra e considera, massimamente ubbidire e credere si dee; e questi è Aristotele; dunque esso è degnissimo di fede e d'obbedienza ». *Conv.* IV, 6. E Dante avea anche detto dei Peripatetici: « questa gente tiene oggi il reggimento del mondo in dottrina per tutte parti, e puotesi appellare quasi cattolica opinione ». *Conv.*, ib.

(1) *Epist.*, XI, 14.

al suo tempo; l'una, *De salute Aristotelis*; l'altra, in versi e in musica *(verso et metro)*, *De vita et morte Aristotelis*, con una glossa teologica (1).

Quest'ultima opera specialmente, un poema in un latino barbaro e in versi davvero non musicali, che tuttavia pare dovesse essere cantato come un inno in onore dello Stagirita, è uno dei più curiosi documenti dell'epoca (2).

Aristotele, se fosse vissuto dopo la venuta di Cristo, sarebbe stato il più grande difensore della fede cristiana. Il suo nome esprime la perfezione delle perfezioni; egli è la luce, il sole stesso; è il fiore dei fiori, l'albero della scienza, il frutto più saporito, più ricco dei campi; egli, senza pari nelle arti e nelle scienze; egli,

Regula naturæ,
Iustitiæ norma,
Veri pulcherrima forma.

E non finisce qui la singolare litania dei superlativi!

Nè meno esplicita è la glossa che accompagna la poesia. « Aristotele è stato necessario prima dell'incarnazione del Verbo di Dio, allo stesso modo che era necessaria la natura come condizione della grazia »: « negli scritti d'Aristotele non si potrebbe scoprire un solo errore....; sicchè, essendo egli posto così in alto sugli altri

---

(1) AGRIPPA, *De incertitudine et vanite scientiarum*, c. LIV; « *Dignissimus profecto hodie Latinorum gymnasiorum Doctor, et quem colonienses mei Theologi etiam divis udnumerarent, librumque evulgatum ederent cui titulum facerent* « *De salute Aristotelis* », *sed et alium versu et metro* « *De vita et morte Aristotelis* », *quem theologica insuper glossa inlustrarunt, in cuius calce concludunt, Aristotelem sic fuisse Christi praecursorem in naturalibus, quemadmodum Joannes Baptista in gratuitis* ».

(2) Un dotto tedesco del secolo XVIII, C. A. HEUMANN, l'ha inserito nel T. III dei suoi *Acta philosophorum*, una raccolta rarissima ora.

uomini per questo privilegio di non potere ingannarsi, deve essere chiamato piuttosto un Dio che un uomo (1) ».

Non è, adunque, da far le maraviglie che in alcune chiese della Germania, prima della Riforma, si leggesse tutte le domeniche al popolo, in luogo del vangelo, la *Morale* d'Aristotele. Melantone ne era indignato. Ma intanto qualche cosa di simile era anche avvenuto in tempi più vicini al cristianesimo: alcuni eretici, gli Aeziani, in luogo del catechismo, spiegavano ai loro addetti le *Categorie* d'Aristotele; ed altri ancora, i Carpocraziani, accanto all'immagine del Cristo ponevano addirittura quella del filosofo pagano, facendola oggetto d'adorazione (2).

II. — Se i tre secoli, dal XIII al XV, segnano l'apogeo della glorificazione di Aristotele, non è a dire che anche nei successivi l'autorità sua non sia grande.

Specialmente l'Università di Parigi era divenuta come la cittadella dell'aristotelismo; toccare questa rocca sacra era colpa; resistere ad Aristotele era corrompere gli spiriti, seminare pericolose novità, turbare la pace pubblica, disconoscere la voce della natura, della verità, di Dio stesso. Un'ordinanza di Francesco I chiudeva la bocca a Pietro Ramo nel 1544 (3); un decreto del Parlamento proibiva, nel 1624, pena la vita, *à peine de vie*, di tenere e insegnare alcuna massima contro gli autori antichi e

---

(1) Così pensano e scrivono i teologi di Colonia; sicchè Agrippa non calunniava davvero la Scolastica, allorquando l'accusava d'aver attribuito ad Aristotele l'infallibilità in filosofia, e di aver fatto più conto della dialettica di lui che della Sacra Scrittura. *De incert. et vanit. scientiar.*, c. VIII, in fine.

(2) Cfr. WADDINGTON, *L'autorité d'Aristote etc.*, pp. 753-757, e BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, all'art. *Aristote*, specialmente i *Remarques*.

(3) Pietro Ramo, la cui opera, *Aristotelicae animadversiones*, tutta un attacco contro Aristotele; oggetto, perciò, di odi inestinguibili e di vendette atroci da parte degli Aristotelici; rappresentato come un nemico della religione e della pace pubblica, ha finito coll'essere assassinato nella notte di S. Bartolomeo, ancora ad opera d'un aristotelico arrabbiato, il Charpentier.

approvati, *contre ler auteurs anciens et approuvés*. E sarebbe stato lo strano decreto riprodotto nel 1671, su richiesta, già presentata, dell'Università, se il Boileau, colla satira atroce dell'*Arrêt burlesque*, non avesse, in tempo, coperto di ridicolo questa stupida guerra mossa, in nome d'Aristotele, contro la ragione (1).

E pure in Italia, e pure in Germania Aristotele continua ad esser sempre in gran voga, se non fosse che già qui, nei due paesi, uno spirito nuovo era penetrato, l'Umanesimo e la Riforma, e ne trasforma a poco a poco il culto.

La rinascita delle lettere, lo studio del greco, Platone e Aristotele discussi sui testi originali, e opposti l'uno all'altro, e tutt'e due all'insegnamento tradizionale della scuola, che li aveva più o meno alterati per metterli d'accordo colla Chiesa, fanno volgere contro la Scolastica quel rispetto all'antichità, che aveva essa stessa consacrato. Quali lotte vivaci fra Aristotele, che aveva da così gran tempo regnato solo, e Platone, le cui opere, portate in Italia dai Greci fuggiti dinanzi al Turco invasore, suscitano così schietto entusiasmo! E la lotta ferve non meno fra i partigiani stessi d'Aristotele, secondo che s'attengono al testo originale o al travestimento scola-

---

(1) *Arrêt burlesque, donné en la grand' Chambre du Parnasse en faveur de maîtres ès-arts, médecins et professeurs de l'Université de Stagyre, au pays des chimères, pour le maintien de la doctrine d'Aristote.*

Riferiamo alcuni brani dell'*Arrêt*: « *La Cour, ayant égard à ladite requête, a maintenu et gardé, maintient et garde ledit Aristote en le pleine et paisible possession et jouissance des dites écoles. Ordonne qu'il sera toujours suivi et enseigné par les regents, docteurs, maîtres és-arts et professeurs de ladite Université, sans que pour ce ils soient obligés de le lire ni de savoir sa langue et ses sentiments. Et, sur le fond de sa doctrine, les renvoie à leurs cahiers... Et à fine qu'à l'avenir il n'y soit contrevenu, a banni à perpetuité la Raison des écoles de ladite Université; lui fait défense d'y entrer, troubler, ni inquiéter ledit Aristote, en possession et jouissance d'icelles, à peine d'être déclarée janseniste et amie de nouveautés* ».

stico, al commento d'Alessandro d'Afrodisia o a quello d'Averroè. Grande è la meraviglia dei dotti quando, ravvicinando l'Aristotele greco colle traduzioni o i commenti della Scolastica, ne scorgono le differenze. « Io ho comparato », dice il Poliziano, « l'Aristotele greco coll'Aristotele germanico, vale a dire ciò che v'ha di più eloquente con ciò che v'ha di più informe e di più barbaro, e ho visto con dolore che Aristotele non è tradotto dal greco, ma snaturato ». E il Poliziano scorge soltanto differenze formali, mentre sono sovrattutto sostanziali!

Ne viene il desiderio di purificare Aristotele, di spogliarlo di quella specie di sopravveste cristiana, che gli ha fatto indossare la scuola.

Peripatetici puri opposti ai peripatetici della scuola, e opposti poi fra di loro, sono gli Alessandristi di Bologna e gli Averroisti di Padova.

Eccelle fra tutti il Pomponazzi. Per una singolare sorte quella pretesa infallibilità che la Chiesa aveva attribuito ad Aristotele, quella specie d'autorità sacra di cui l'aveva rivestito, serve ora a scuotere i suoi dogmi. Che cosa dice, infatti, il vero Aristotele? Che l'anima non può essere immortale; che Dio non è una provvidenza; che il mondo è eterno; che non ci sono angeli, non demoni, non miracoli. E, appunto, il Pomponazzi sostiene tutto ciò; per quanto, non parlando in nome proprio, ma in nome d'Aristotele, cioè della filosofia, nè convenendo romperla colla religione, ricorra al singolare espediente d'una distinzione fra coscienza religiosa e coscienza scientifica: credo come cristiano, non credo come filosofo.

E la sua scuola, una scuola di laici, di medici, di spiriti forti, di liberi pensatori, mette più e più in rilievo questo contrasto inatteso fra la Chiesa e Aristotele, e insistendo, al pari del maestro, sulla distinzione della duplice coscienza e compromettendo le due autorità appoggiantisi l'una all'altra, provoca pur essa e prepara alla fine una ricerca più profonda e più indipendente della verità.

Non tuttavia da questi peripateci puri, e siano pur grandi i loro ardimenti, si giunge mai a quello di svincolarsi dall'autorità del filosofo e di parlare, davvero, in nome della ragione. Aristotele è ancora il maestro; si tratta soltanto di epurarlo, di scristianeggiarlo.

Non dalla ragione doveva venire il primo attacco mortale, ma dalla fede.

Lutero è così accanito contro Aristotele che, in una delle sue tesi di Heidelberg, sostiene che non si può ragionare secondo i principii di questo pagano, senza abbandonare la massima della Sapienza eterna: *qui in Aristotele vult philosophari, prius oportet in Christo stultificari.* Nè meno accaniti sono Zuinglio e Calvino. Solo Melantone creerà per le scuole protestanti di Germania una filosofia, in cui Aristotele sarà ancora la principale autorità; mentre, pur nel campo avverso, la Compagnia di Gesù adotterà per le sue scuole il medesimo autore.

III. — Ma già in Italia una vera insurrezione s'opera contro Aristotele.

Francesco Patrizi scrive un'opera apposita, *Discussiones peripateticae*, per combatterlo, e supplica, in nome della fede, papa e teologi di bandirlo, per mettere al suo posto Platone; un Platone da lui alterato e adulterato in mille modi, un Platone di sua invenzione, piuttosto che il Platone vero.

Più decisivi sono gli assalti del Telesio, del Bruno, del Campanella. Essi non oppongono più autorità ad autorità, ma vorrebbero parlare sovrattutto in nome della ragione, della libertà del filosofare, della cangiata intuizione del mondo, degli insegnamenti che offre in copia il libro della natura a chi vi legga con occhio sereno.

Finchè un gran saggio, Galileo, scende in campo col prestigio che danno la scienza e il nome già glorioso per gli studi fatti e le scoperte compiute. *Auctoritatem Aristotelis cum auctoritate naturae in lance reponere volo, nec contra ipsum nisi naturam ipsam producere volo,* esclama egli, come in una rapida sintesi del suo programma di

scienziato (1). E aggiunge altrove, quasi a esplicazione e illustrazione di tal programma: « Nelle cose naturali l'autorità d'uomini non val nulla....: la natura si burla delle costituzioni e decreti dei principi, degli imperatori e dei monarchi, a richiesta dei quali ella non muterebbe un iota delle leggi e statuti suoi. Aristotele fu un uomo, vedde con gli occhi, ascoltò con gli orecchi, discorse col cervello. Io son un uomo, veggo con gli occhi, e assai più che non vedde lui; quanto al discorrere, credo che discorresse intorno a più cose di me; ma se più o meglio di me, intorno a quello che abbiamo discorso ambedue, lo mostreranno le nostre ragioni e non le nostre autorità. Voi direte: « Un tant'uomo, che ha avuto tanti seguaci? ». Ma questo non è nulla, perchè l'autorità e il numero degli anni decorsi gli dà il numero e gli aderenti; e benchè il padre abbia venti figliuoli, non però si può necessariamente concludere che sia più fecondo di quel suo figliuolo che n'ha un solo, mentre il padre è di 60 anni, e questo è di 20 (2).

Fin in versi, in un capitolo mordace, inedito e sconosciuto ancora non molti anni or sono, Galileo ribadisce tali concetti. Accennando al libro della natura, così apostrofa Aristotele e gli Aristotelici:

> Taccia e s'acqueti il Barbon di Stagira,
> quando questo volume si dispiega,
> e taccia il gregge che dietro ei si tira.
> Questi il filosofar rinchiude e lega
> tra i cordovani ov'è stretto il maestro,
> e quel che fuor rimane esser ver niega.
> O s'io mi sento in gambe esser ben destro
> a varcar quel confin, perchè al mio piede
> poni il peripatetico capestro?

---

(1) Le opere di Galileo Galilei. Ed. naz., vol. III, parte I, p. 394.

(2) Le opere di Galileo Galilei, vol. VI, pag. 538. Lettera a Francesco Jugoli in risposta alla *Disputatio de situ et quiete terrae.*

Dunque tua invidia impertinente chiede
ch'io metta al mio intelletto le pastoie,
nè più là scorra che il tuo occhio vede?
. . . .

E aggiunge poi con non minore acrimonia e ironia:

I privilegi de i filosofanti
antichi su gli effetti di natura
son dati ad Aristotel tutti quanti.
Ei dà le mosse a' tremoti, egli ha cura
della gragnuola, et egli assegna i prati
ove hanno a star le comete in pastura.
. . . .
Egli è quel Maiordomo che rigira
l'economia del mondo, egli è il fiscale,
il computista che il bilancio gira.
Egli è il sopraintendente generale
cui ben convien che ognuno osservi e guardi:
egli è degli ufiziali l'ufiziale:
egli è l'ira di Dio, egli è il Broccardi (1).

Io non dirò se tale atteggiamento, contro Aristotele, fosse perfettamente giustificato, o se uno studio più accurato e sereno del gran filosofo non dovesse suggerire un linguaggio, pur nel dissenso, più rispettoso.

Certo è, però, che non tanto di lui si trattava, quanto, piuttosto, dei seguaci suoi, ostinati nell'asservimento, ciechi nell'ammirazione; mettendo sugli altari Aristotele, costoro rifiutavano anche le verità più patenti, quando non fossero suffragate dalla sua autorità.

« Educati e nutriti », scrive qui Galileo, « sin dalla prima infanzia de i lor studi in questa opinione, che il filosofare non sia nè possa esser altro che uno far gran pratica sovra i testi d'Aristotele, sì che prontamente ed in gran numero si possino da diversi luoghi raccorre ed accozzare per le prove di qualunque proposto problema,

---

(1) *Capitolo inedito e sconosciuto di Galileo Galilei contro gli Aristotelici, scoperto e pubblicato da Antonio Favaro* in Atti del R. Istituto Veneto (Tomo I), Serie settima, Tomo terzo, p. 1-12.

non vogliono mai sollevare gli occhi da quelle carte, quasi che questo gran libro del mondo non fosse scritto dalla natura per essere letto da altri che da Aristotele, e che gli occhi suoi avessero a vedere per la sua posterità» (1).

E dall'Italia l'opposizione si diffonde all'Inghilterra, alla Francia.

Bacone, Gassendi, Descartes, Pascal, Malebranche, specialmente i due primi, mettono nei loro attacchi una grande violenza, la quale mal si confà agli interessi superiori della scienza che intendono difendere, mentre la frase di Vives, uno dei predecessori in questa lotta, *Aristotelem veneror et ab eo verecunde dissentio*, pareva la sola conveniente a chi s'accostasse, sia pure per abbatterlo, a quel monumento imponente, all'ombra del quale s'era per tanti secoli sviluppato il pensiero umano.

E l'aristotelismo, nel XVII secolo e più ancora nel XVIII, non ostante l'ammirazione del Voltaire e del Buffon, non ostante le affinità certe che esso aveva, su tanti punti, collo spirito filosofico del tempo, pareva seppellito per sempre, travolto, esso pure, in quell'ingeneroso disdegno, da cui tutto il passato era allora colpito.

Se non fosse che già in Germania il Leibniz, rappresentante delle scuole protestanti di Melantone e secondo il loro spirito, l'aveva fatto rientrare trionfalmente nella filosofia; dichiarando che c'era, nella teoria delle forme sostanziali e dell'entelechia ben compresa, più verità che in tutta la filosofia dei moderni; riponendo la sostanza in un principio d'azione; conciliando le cause finali colle cause efficienti; mettendo il meccanismo sotto la dipendenza della finalità.

E il Kant stesso, più tardi, e l'Hegel rendono onore alla filosofia d'Aristotele; l'Hegel, specialmente, ne subisce l'influenza nella formazione del suo sistema.

---

(1) *Terza lettera del signor Galileo Galilei al signor Marco Velseri — Delle macchie del Sole.* — OPP. DI GAL., vol. V., pagg. 190.

Ma non si tratta più ora, nel secolo XIX e nel nostro, di proselitismi inconsulti, di cieche adorazioni.

Storia e critica sono ora le forme in cui si manifesta anche la più intensa ammirazione; storia e critica sono come lo spirito della vita nostra, della nostra civiltà. Mentre nel secolo XVIII, in gran parte, si era rinunziato ad ogni criterio storico e tradizionale, e, con principii generalissimi e coi dati della ragione astratta, si pretendeva ricostrurre la scienza, la religione, l'arte, la vita civile e sociale; nel tempo nostro si riconosce che, fuori della storia, non v'ha salute; che la storia non solo ci conserva il passato ed è la scuola migliore per l'avvenire, ma è addirittura ciò che più intimamente ci costituisce, l'anima nostra, il nostro pensiero, per così dire.

Ed ecco, perciò, che, mentre nessuna scuola fra le contemporanee è aristotelica, mentre nessuno dei filosofi contemporanei è, propriamente parlando, peripatetico — quando non si voglia mettere in conto quel neotomismo o peripatetismo cristiano, che, specialmente dopo l'Enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, ha trovato così numerosi aderenti in tanta parte del mondo — Aristotele da quasi un secolo è studiato, pubblicato, tradotto, giudicato, da questo punto di vista; collo spirito critico, quindi, colla serenità, coll'indipendenza, coll'equità, che indarno si cercherebbero negli aristotelici e negli antiaristotelici delle età precedenti.

Da quando nel 1825 l'Accademia di Berlino, sulla proposta dello Schleiermacher, incaricava due de' suoi membri, il Bekker e il Brandis, di collazionare, nelle biblioteche d'Europa, tutti i manoscritti di Aristotele, e di preparare così e avviare quella grande edizione che, colla raccolta degli scoliasti, dei frammenti, coll'indice, col corpo dei commentatori greci, dovea riuscire uno dei più superbi monumenti che l'età moderna innalzasse al filosofo di Stagira; è tutta una serie di ricerche, d'investigazioni d'ogni genere, ora modeste nelle proporzioni, ora poderose e amplissime, che pressochè tutte le nazioni dedicano ininterrottamente a codesto genio immortale,

quasi in lui fosse la voce stessa dell'umanità, e il suo pensiero accogliesse il più e il meglio del nostro pensiero.

Ed ecco, infatti, naturalisti, psicologi, moralisti, logici, sociologi, metafisici, teologi, esteti e storici delle arti, politici e storici delle istituzioni, rivolgersi a lui e ricercarne le carte e tentarne il responso.

Non già che si riguardi ancora come un oracolo; ma egli rappresenta, sempre, uno dei fattori più importanti della storia dello spirito, e sono eminenti i servigi ch'egli ha reso all'umanità.

Conoscere Aristotele, conoscere la storia dell'aristotelismo, val quanto conoscere meglio, non soltanto il passato dello spirito umano, ma il suo stato presente. Noi usciamo, in fondo, dal medio evo e dal rinascimento. Ebbene, per il medio evo e il rinascimento Aristotele ha più fatto per noi, forse, che noi stessi non crediamo.

E', adunque, come una specie di figliale pietà sapere tutto ciò che gli dobbiamo; nel tempo stesso che, risalendo alle immortali sorgenti della sua dottrina, noi sentiremo il benefico contatto d'uno spirito possente e veramente creatore.

II

LA MORALE D'ARISTOTELE

I.

Il bene sommo. La felicità.

Come Aristotole intenda e tratti la morale. — Le tre Etiche. — La ricerca del bene sommo. — Il bene e il fine. — La felicità, εὐδαιηονία. — Critica d'Aristotele ad alcune dottrine riguardanti il bene sommo. — In particolare la critica a Platone. — I caratteri del bene sommo. — L'ἔργον proprio dell'uomo. — La ragione. — L'operare secondo ragione. — L'operare secondo virtù. — Il concetto del βίος τέλειος. — La virtù, in cui sta la felicità, sia attiva e militante, non inerte e passiva. — Il concetto d'attività in Aristotele. — Come si connetta il piacere colla virtù. — Piacere e attività. — Come si acquisti il bene sommo. — Esercizio ed abitudine. — Educazione privata ed educazione pubblica. — Morale e politica. — Operare e conoscere. — Virtù morale e virtù intellettuale. — Come, a rigore, il bene sommo, la felicità perfetta, stia nella virtù intellettuale, cioè nell'esercizio puro della mente, nel contemplare. — Considerazioni varie intorno all'antinomia, di far consistere la felicità, per una parte, nella virtù intellettuale (contemplazione) e, per l'altra, nella virtù morale. — Come Aristotele in un luogo della *Politica* tolga ogni contrasto fra la *pratica* e la *teoria*, tra l'*azione* e il *pensiero*; e come, a questo punto di vista, sparisca il dissidio fra il libro I e il libro X dell'*Etica Nicomachea*; il primo, facente consistere il bene sommo, quasi esclusivamente, nell'attività pratica, il secondo, nella attività teoretica; e, anzi, il libro X apparisca un complemento necessario del I.

1. — Le diverse parti delle ricerche morali di Aristotele non sono state da lui disposte per modo da riuscire ordinate e connesse, come sarebbe desiderabile. Certo,

un concatenamento interno non manca, nella sua dottrina ma non risulta abbastanza chiaro dalla sua esposizione. Questa sconnessione, questa scucitura, per dirla così, della morale di Aristotele, deriva, in gran parte, dalla natura stessa della materia ch'egli aveva fra mano, e dal concetto ch'egli se ne faceva. Le cose di cui si occupa la morale, l'onesto e il giusto, non hanno niente di stabile e di fisso; anzi, variano e, per così dire, vanno errando da luogo a luogo, per modo che sembra siano solamente per legge e non per natura (1). Di qui segue che, trattando di esse, non si può essere così accurati e precisi, come si potrebbe essere trattando di cose che fossero, per natura, stabili e fisse; anzi, ci dobbiamo contentare di esprimere il vero all'ingrosso, παχυλῶς, e nei suoi lineamenti generali, τύπῳ; la precisione, l'accuratezza non è possibile egualmente in tutte le ricerche, e deve, in ogni caso, essere tale, quale comporta la natura della materia di cui si tratta (2).

S'aggiunga che la morale, prendendo le mosse da ciò che suole accadere d'ordinario, non mai dal necessario e dall'assolutamente certo, giunge, di necessità, a conclusioni della stessa natura, a conclusioni cioè nè necessarie, nè assolutamente certe, ma soltanto precarie (3); essa è scienza induttiva (4), e, come tutte le scienze induttive, non può avere il rigore che si può esigere, ad esempio, nelle matematiche. D'altra parte, siccome non si deve trascurare, in morale, quello che abbiano potuto dire gli altri filosofi in proposito, e perfino quello che ne possa dire il volgo (5); e siccome le opinioni del volgo, e an-

---

(1) ARIST., *Eth. Nic.*, ediz. Susemihl, I, 3, 2-3: τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ εἶναι, φύσει δὲ μή.

(2) *Eth. Nic.* I, 3, 4. Cfr. *Eth. Nic.* I, 7, 18-19; I, 13, 8; II, 2, 3-4 e X, 8, 3.

(3) *Eth. Nic.* I, 3, 4.

(4) *Eth. Nic.* I, 4, 5-6.

(5) Questo non é detto esplicitamente in nessun luogo della *Nicomachea*; ma lo si può dedurre dalla cura continua di Aristo-

che quelle dei filosofi, si fanno notare per la loro varietá, e, qualche volta, per le loro contraddizioni; ne segue che, tenendo dietro ad esse, sia pure collo scopo di esaminarle e discuterle, di farne, insomma, la critica, è raro che non ci lasciamo sviare; è raro che, accettandole in parte e in parte non accettandole, non rendiamo oscuro, anzichè chiaro, il nostro pensiero, e perfino non facciamo forza ad esso, per mostrarlo d'accordo con quello degli altri (1).

Per questi motivi, a cui è da aggiungere, da parte d'Aristotele, una certa trascuratezza, non solo di ogni ordinamento sistematico, ma perfino del nesso tra periodo e periodo, sicchè c'incontriamo non di rado in osservazioni e pensieri, che paiono come campati in aria; il fare soverchio assegnamento sull'intelligenza del lettore e con poco dir molto, e le cose anche di massima importanza accennare appena, anzichè trattarle largamente; il lasciarsi sviare dall'accessorio, mettendo da parte il principale; il proporre, in un certo luogo, una questione e non risolverla, per riprenderla poi e risolverla dove e quando meno s'aspetterebbe; e, spesso anche, il mettere innanzi dubbi e mostrarsi tentennante, dove si desidererebbero affermazioni recise ed assolute; per tutti questi motivi riesce impresa non certamente di facile attuazione l'esporre una parte qualunque della dottrina morale di Aristotele. Una tale esposizione è lavoro eminentemente critico. Congiungere quello che è disgiunto e disperso; ordinare quello che è disordinato; sceverare quello che appartiene in proprio ad Aristotele, e che si può considerare come sua dottrina, da quello che è soltanto accidentale ed avventizio; i luoghi controversi ed oscuri interpretare nella maniera che meno si discosti

tele di confrontare le sue opinioni con quelle degli altri filosofi, e, perfino, con quelle del popolo. D'altra parte, ciò era richiesto dall'indirizzo sperimentale, a cui Aristotele s'attiene nella morale.

(1) A prova di quanto è detto quassù, si può citare il cap. VIII del libro I dell'*Etica Nicomachea*, dove Aristotele cerca, in ogni modo di far andar d'accordo la propria opinione con quella di altri molti.

dallo spirito dell'autore, e, in ogni caso, non affermare recisamente quello che l'autore enuncia in forma dubitativa; tener conto dei tentennamenti, delle contraddizioni, se ce ne sono, e fare che anche le minime sfumature non vadano perdute, in modo che tutto Aristotele ci si presenti dinanzi, e non una parte soltanto, un aspetto particolare di esso; sovrattutto non lasciarsi vincere dalla smania di correggere e di completare da un certo punto di vista, dal nostro, Aristotele, svisandolo invece e corrompendolo; parlare il suo linguaggio, poco curandosi che possa eventualmente, non piacere; ecco un complesso di cose, che fanno, anche d'una semplice esposizione, un lavoro critico.

Quantunque non sia nostra intenzione esporre semplicemente; all'esposizione saranno innestate ed aggiunte osservazioni di vario genere, che saranno suggerite dalla dottrina esposta, considerata in se stessa, o in confronto colle dottrine di altri autori, antichi o moderni.

Dichiariamo, poi, qui che, e per questi capitoli, sul *bene sommo*, e pei successivi, sulla *virtù* e sulla *volontà*, in Aristotele, attingiamo in buona parte all'*Etica Nicomachea*. E' noto oramai, e non staremo a ripetere quanto, e nelle storie della filosofia più reputate e in lavori speciali è stato ampiamente dimostrato (1), che solo l'*Etica Ni-*

---

(1) Vedi specialmente ZELLER, *Geschichte der Philosophie der Griechen*, nella parte in cui tratta degli scritti d'Aristotele, ultima edizione; UEBERVVEG, *Grundriss der Geschichte der Philosopie* nell'edizione del 1876. t. I, p. 176 e segg; SPENGEL, *Ueber dar Verhältniss der drei Aristotele's ethischen Schriften*, e *Aristotelische Studien;* BONITZ, *Observationes criticae in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia;* FISCHER, *De Ethicis Nicomacheis et Eudemiis quae Aristotelis nomine tradita sunt, Dissertatio;* ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate;* BARTELEMY SAINT-HILAIRE, *Morale d'Aristote, Dissertation préliminaire;* GRANT, *The Ethics of Aristotle, illustrated vvith Essays and notes*; OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la Morale d'Aristote, Introduction*; SANTE FERRARI, *L'Etica di Aristotele riassunta, discussa ed illustrata;* ed altri.

comachea si può ritenere lavoro d'Aristotele: nelle proporzioni meglio rispettate, nell'ordine, nelle promesse fatte e mantenute, per la interna struttura, per la lingua di cui si serve, per la coscienza che l'autore vi dimostra del metodo suo, la *Nicomachea* ha più diritto di essere tenuta l'opera originale; mentre le altre due, l'*Etica Eudemia* e la *Grande Etica*, sarebbero lavori di discepoli; di Eudemo, la prima; e la seconda, di un ignoto, probabilmente un peripatetico con tendenze stoiche; i quali non sempre fedelmente riproducono il pensiero del maestro. In queste due Etiche noi cercheremo, tutt'alpiù, degli schiarimenti, quando sia necessario; dei termini di comparazione, delle prove e delle conferme, anche dei mezzi di discussione e di critica.

Che se qualcuno ci facesse rimprovero d'aver da Aristotele, da un autore così lontano da noi, tratto argomento a studii di morale, ripeteremo le belle parole con cui Leon Ollé-Laprune finisce l'introduzione al suo bello studio sulla morale d'Aristotele: « Aristotele merita bene che si faccia qualche sforzo per seguirlo. Non si perde nè tempo nè fatica in tale compagnia. Oltre che si ha il piacere vivo e nobile di apprendere ogni momento delle belle cose, si medita sulle più alte questioni, su quelle che più hanno il diritto di interessare ed appassionare il filosofo, ed è una meditazione che fortifica (1) ».

II. — La prima ricerca, che Aristotele si propone nella sua Etica, è che cosa sia il bene sommo, che cosa sia il fine supremo della vita.

Spetta a Socrate il merito d'aver dichiarato nettamente la necessità d'un fine, a cui la mente si rivolga, perchè l'azione acquisti un valore morale; a Socrate è dovuta la prima teleologia, per quanto imperfetta e unilaterale essa ci sembri. Le cause finali spiegano, per lui,

---

(1) OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la Morale d'Aristote*, Paris, 1881, pag. 19.

il mondo tutto quanto; non il fisico solo, ma anche l'umano, poichè gli atti umani dipendono, in fondo, dal pensiero che li regola, dal fine che li attira. L'interiorità socratica di cui tanto si parla, il γνῶθι σαυτόν, il demone socratico stesso, hanno, nelle cause finali, la loro vera e completa spiegazione. Dopo Socrate, il fine umano divenne la ricerca capitale dell'Etica, e dalle diverse soluzioni date al problema, dipesero i diversi indirizzi morali delle scuole socratiche. Aristotele ripiglia il problema, e lo risolve da par suo.

I varii e molteplici fini o beni che gli uomini si propongono, mentre operano o si danno a qualche arte e scienza, sono tutti fra loro così congiunti che tendono a un certo bene o fine sommo, il quale vogliamo per se stesso, ὅ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, e al di là del quale non resta più nulla a desiderare. Che cosa è quest'ultimo fine o bene? Bisogna determinarlo, perchè il saper ciò è della massima utilità per condur bene la vita; come arcieri, a cui sia proposto il segno da colpire, otterremo più facilmente quello che bisogna, quando l'avremo saputo (1).

Nel nome tutti quanti s'accordano e chiamano il sommo bene la *felicità*, εὐδαιμονία, essendochè è la felicità quella in cui s'appunta e si queta ogni desiderio; ma non s'accordano, quando si tratti di definire in che questa felicità essenzialmente consista. Poichè v'ha chi la ripone nel piacere, nelle ricchezze, nell'onore; e v'hanno, perfino, di quelli pei quali la felicità non è sempre la stessa cosa, ma ora questa, ora quella, secondo le condizioni diverse in cui l'uomo si trova (2).

L'opinione di chi ripone la felicità nel piacere (piacere materiale), sebbene sia quella dei più, non merita neppure di essere discussa; è schiavo di se medesimo e delle proprie passioni, e conduce una vita da bestia, chi si abbandona al piacere. Chi sostiene che la felicità stia

---

(1) *Eth. Nic.* I, 2, 1-2.
(2) *Eth. Nic.* I, 4, 2-3.

nell'onore, sebbene abbia un'opinione più ragionevole, non però è nel vero; poichè come si può reputare sommo bene quello che è posto nell'arbitrio degli altri? Il bene deve appartenere in proprio, realmente e non accidentalmente, alla persona a cui appartiene, e deve esser tale che difficilmente si possa togliere, δυσαφαίρετον. D'altra parte, è l'onore ricercabile per se stesso, o non, piuttosto, si vuole come il prèmio e la testimonianza della virtù? Neanche l'opinione di chi ripone la felicità nelle ricchezze, è accettabile, poichè, primieramente, la ricchezza si vuole come mezzo e non come fine; e, poi, la vita di chi è dedito alla ricchezza, è vita piena d'affanno e di lotta, βίαιός τις ἐστίν (1).

V'ha anche un'altra opinione, più famosa di tutte queste per l'autorità e il nome di chi l'ha sostenuta, l'opinione di Platone; secondo il quale il vero bene è il bene ideale universale, il bene separato, in sè e per sè esistente, χωριστόν τι αὐτό καθ' αὑτό, causa a tutti gli altri di esser beni (2). Quantunque, dice Aristotele, quest'opinione sia sostenuta da persona a noi cara, dovremo tuttavia combatterla, perocchè noi siamo sovrattutto amici della verità (3). E, primieramente, il bene si predica di tutte le *categorie*, anche di quelle che sono accidentali alla sostanza e, quindi, a lei posteriori; e si dice, ad esempio, di Dio che è buono, della virtù che è buona, ed egualmente dell'utile, del tempo, e così via: ma le *categorie* nulla hanno di comune e sono irriducibili l'una all'altra; sicchè, anche quando loro si attribuisce il predicato *bene*, questo non esprime *alcun che di comune, di universale e di uno* κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν, nè potrebbe, quindi osservi per tutte *un'idea comune* del bene, οὐκ ἂν εἴη κοινή

---

(1) *Eth. Nic.* I, 5, 1-5 e 8.
(2) *Eth. Nic.* I, 6, 13; I, 4. 3.
(3) *Eth. Nic.* I, 6, 1. ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν, donde venne il noto: *Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

τις ἐπὶ τούτων ἰδέα (1). Che se quest'idea comune del bene ci fosse, ci sarebbe pure una scienza comune dei beni, come v'ha una scienza comune per tutte le cose, che si subordinano ad una sola idea (2). Ma, poi, che cosa è il bene in sè? E in che differisce dal bene in particolare? In quanto beni, il bene particolare e il bene in sè in nulla differiscono; c'è nell'uno e nell'altro una sola e identica nozione. Si dirà che l'uno è transitorio, l'altro eterno? Ma in niente sarà più bene, il secondo, del primo, per essere eterno, come non è più bianco, un bianco che duri molto tempo, di un altro che dura un giorno solo, per questo solamente, che dura molto tempo (3). Che se si obiettasse, che si parla dell'idea, solo in rispetto ai beni per sè, e non ai beni che servono di mezzo ad altro, si potrebbe domandare, da capo, che cosa c'è di comune, ad esempio, fra la saggezza e il piacere considerati in quanto beni, quando si prendano come beni per sè; e pur tuttavia l'idea del bene, in essi tutti, dovrebbe essere la medesima, come, nella neve e nella biacca, l'idea della bianchezza (4).

Non esiste, adunque, quel bene ideale comune e universale, che Platone ammette. Ma, dato pure che esista, dato pure che il vero bene sia qualche cosa di separato, in sè e per sè esistente, esso riesce affatto inutile all'uomo, che non può nè metterlo in pratica, nè acquistarlo; mentre, in morale, si ricerca, invece, un bene che si possa e mettere in pratica ed acquistare, che sia, dunque, proprio dell'uomo e relativo all'uomo. Si dirà forse che, benchè un tal bene non si possa acquistare, è dato però conoscerlo, nelle sue relazioni coi beni che si possono acquistare; sicchè serve come di esemplare, di modello, per più facilmente conoscere questi e, conosciutili, conseguirli? Ma a questo si può opporre che tutti, fin qui, hanno tra-

---

(1) *Eth. Nic.* I, 6, 2-3,
(2) *Eth. Nic.* I, 6, 4.
(3) *Eth. Nic.* I, 6, 6.
(4) *Eth. Nic.* I, 6, 8-11.

scurato un tale aiuto; le arti, le scienze, pure tendendo o un qualche bene e cercando di ottenerlo, trascurano di conoscere il bene ideale; e si può opporre, ancora, che dalla conoscenza del bene ideale, quand'anche fosse possibile, nessun vantaggio trarrebbe chicchessia nella pratica; poichè la pratica riguarda azioni singolari, e, per queste, non si richiede già una cognizione generale, qual è quella del bene ideale, ma si richiedono cognizioni singolari. Ad esempio, come sarà più atto alla medicina, chi contempli quest'idea del bene? Il medico non ricerca la sanità in astratto, ma quella dell'uomo, anzi di quest'uomo particolare, poichè esercita l'arte sua sopra i singoli individui (1).

III. — Discusse e respinte queste varie opinioni intorno al sommo bene, e l'ultima di Platone, massimamente, nella cui idea del bene è degno di nota che Aristotele non veda che un oggetto astratto e indeterminato, privo di un valore effettivo e reale, mentre, nel sistema platonico, tutti quanti gli esseri non potendo esser buoni che per partecipazione dell'idea suprema del bene, questa vi appare perciò come forza e come legge (2); il filosofo viene ad esporre la sua propria dottrina in proposito.

Premette che il sommo bene dev' essere perfetto, τέλειον, e perfetto non è se non ciò che si sceglie per se stesso, e giammai per altro. Ora, la sola felicità possiede questo pregio; è perciò essa, veramente, il sommo bene che si cerca. Il che è provato anche da questo, che *è bastante a se stessa*, αὐτάρκης; altro carattere che va sempre congiunto col perfetto: essa, infatti, basta per se sola a farci condurre la vita quale si desidera, e

(1) *Eth. Nic.* I, 6, 13-16.

(2) Gli storici della filosofia, il Ritter, il Cousin, l'Uebervveg e lo Zeller, a cui possiamo aggiungere lo Stalbaum nei suoi Studi platonici e il Weisse nell'*Aristotelische Physik*, fanno, molto giustamente, rimprovero ad Aristotele, dell'erronea interpretazione del pensiero platonico.

di nessun'altra cosa abbisogna, ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ (1).

Ma il dire della felicità, che è il bene perfetto e bastante a se stesso, è dire piuttosto i caratteri esteriori e più appariscenti di essa, che quello in cui propriamente ed essenzialmente consiste; e, perciò, la ricerca va spinta più innanzi (2). La felicità non dobbiamo cercare in quello che l'uomo ha di comune cogli altri esseri, ma in quello che gli è proprio e caratteristico; altrimenti, non già la felicità dell'uomo troveremo, ma un'altra felicità che non è tutta sua, ma comune anche ad altri. Non cercheremo, quindi, la felicità nel *principio della nutrizione e dell'accrescimento*, ἡ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ ζωή, che l'uomo ha comune anche colle piante; e neppure nel *principio della sensazione* ἡ αἰσθητικὴ ζωή, che ha comune coi bruti; ma, invece, nell'adempimento dell'attività sua peculiare, che è l'*attività razionale*, ἐνέργεια κατὰ λόγον. Il bene di ciascun essere sta nel tradurre in atto ciò che costituisce la sua essenza; e, così, il bene dell'uomo sta nell'agire secondo ragione, che è il suo principio costitutivo ed essenziale. Ma l'agire secondo ragione è lo stesso che agire secondo virtù; quindi, il bene dell'uomo, che vale quanto dire la sua felicità, sta nell'agire secondo virtù, nell'*attività dell'anima secondo virtù*, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν (3).

Se non che una sola rondine non fa primavera, nè un sol giorno; e, così, egualmente, nè un sol giorno fa la felicità, nè poco tempo. La felicità, essendo il bene

---

(1) *Eth. Nic.* I, 7, 3-8.
(2) *Eth. Nic.* I, 7, 9.
(3) In questa maniera mi pare si debba intendere e interpretare il capitolo 7, del libro I dell'Etica Nicomachea, dal § 9 al 15; dove è notevole che la parola *virtù*, ἀρετή, non ha una significazione propriamente morale; è, piuttosto, sinonimo di *eccellenza*; è ciò che rende un essere atto a compiere la sua opera propria, con perfezione. Perciò, nel II, 6, 2, dello stessa Etica, si parla perfino della *virtù del cavallo*, ἡ τοῦ ἵππου ἀρετή.

perfetto, richiede anche una vita perfetta, βίος τέλειος; l'atto che la costituisce, oltrechè una perfezione intrinseca, domanda anche una perfezione estrinseca, la persistenza e la durata (1). Certo, qualche volta, anche un solo momento riassume in sè una grande felicità; un solo istante di virtù compiuta val meglio che lunghi anni scoloriti, tristi, insignificanti; è la qualità che importa, non il numero. E, tuttavia, una giusta lunghezza di vita è necessaria. Non è, infatti, capace di felicità il fanciullo, perchè non ha ancora, per l'età, svolta, a sufficienza, l'attività pratica razionale, nè può, quindi, operare conformemente a virtù. Che se pure qualche fanciullo è chiamato felice, gli è perchè si concepiscono liete speranze sul suo avvenire, e si crede che, appunto nell'avvenire, sarà tale (2). Invece, capace di felicità è solamente l'uomo maturo perchè, nel lungo tempo in cui è vissuto, gli è stato possibile svolgere l'attività razionale convenientemente, e può, quindi, purchè il voglia, operare secondo virtù (3).

Ma c'è anche un'altra ragione onde, a costituire la perfetta felicità, si richiede una vita perfetta; a intender la quale è necessario muovere un po' da lontano.

Benchè la felicità consista essenzialmente nell'operare secondo virtù, non sono, però, esclusi da essa i così detti *beni del corpo e di fortuna*. I beni del corpo e di fortuna non sono elementi costituitivi della felicità, ma sono mezzi alla felicità; perocchè l'operare virtuoso, in cui è riposta, ha spesso bisogno di essi; come si fa, per esempio, ad esser liberali e benefici, se ci mancano le ricchezze? Di più, ci sono certe cose la mancanza delle quali guasta la felicità; tali sarebbero la nobiltà della

(1) *Eth. Nic.* I, 7, 16.
(2) *Eth. Nic.* I, 9, 10.
(3) *Magn. Mor.* I, 4, 5. Ἐπεὶ δ' οὖν ἔστιν ἡ εὐδαιμονία τέλειον ἀγαθὸν καὶ τέλος, οὐδὲ τοῦτο δεῖ λανθάνειν ὅτι καὶ ἐν τελείῳ ἔσται. οὐ γὰρ ἔσται ἐν παιδί (οὐ γάρ ἐστι παῖς εὐδαίμων), ἀλλ' ἐν ἀνδρί· οὗτος γὰρ τέλειος.

nascita, la bellezza del corpo, la prosperità dei figli (1). Anche vivendo solitario e senza amici, altri non può essere pienamente felice. Gli amici sono fra i beni esterni indispensabili al felice, più forse ancora che all'infelice; poichè si ha bisogno di qualcheduno a cui si possa fare del bene, con cui si possa dividere la nostra felicità; si ha bisogno di un buono e virtuoso, che ci allieti collo spettacolo del suo bene operare, e ci dia coraggio e forza ad imitarne l'esempio (2). Ma, più di tutto, ha bisogno, il felice, che la fortuna non gli sia avversa; poichè, è bensì vero che le piccole sventure non fanno traboccare la bilancia della vita, οὐ ποιεῖ τοπὴν ρῆς ζωῆς, e non hanno importanza per la felicità; ma le grandi e frequenti l'hanno, invece, e grandissima; chè apportano dolori e impediscono molte azioni virtuose, e fanno, in ogni caso, che non si possa ancora chiamare felice chi ne è colpito. Certo, non avverrá mai che, chi è veramente felice, vale a dire chi possiede la virtù, divenga infelice, per quante sventure gli capitino; chè l'infelicità sta solo nel male operare; però non si potrà, ancora, continuare a dirlo felice, quando gli capitino sventure quali, ad esempio, capitarono a Priamo (3). La fortuna, adunque, occupa un posto non certamente trascurabile nel formare la vita felice. Ma la fortuna è, di sua natura, instabile e incerta e a chi è favorevole, a chi avversa; e spesso ad uno sorride, a cui poi prepara le più ingrate sorprese; sicchè si vada adagio a dir uno felice, perchè lo vediamo, oggi, ricolmo d'ogni bene; dimani non si sa che cosa possa prepararugli la sorte. Si aspetti che abbia vissuto un certo tempo, prima di chiamarlo felice; si aspetti che abbia vissuto un tempo perfetto, una vita perfetta; anzi, meglio, si aspetti che sia morto; perchè non è priva di senso la sentenza di Solone, che, prima di dir uno felice, bisogna vederne il fine (4).

---

(1) *Eth. Nic.* I, 8, 15-16; X, 8, 4.
(2) *Eth. Nic.* IX, 9, 2-5.
(3) *Eth. Nic.* I, 10, 12-14.
(4) *Eth. Nic.* I, 9, 10-11; I, 10, 1 e 15.

Per due motivi, adunque, si richiede una vita perfetta a costituire la felicità perfetta; prima di tutto, perchè si svolga l'attività razionale per modo che sia possibile operare secondo virtù; e, in secondo luogo, perchè, essendo la fortuna instabile, ci sia campo di vedere, se non abbia per caso a voltar faccia improvvisamente, e ad alterare la felicità preesistente.

Non ci fermeremo, ora, a notare che il dire che si richiede per la felicità una vita perfetta, un tempo perfetto, è dir cosa abbastanza vaga e indefinita, di che si dovrebbe fare rimprovero ad Aristotele; e neppure diremo, che l'ammettere che i beni del corpo e di fortuna sono indispensabili alla felicità, se non propriamente come parti integranti, come condizioni, o almeno come elementi inferiori, come una specie di materia nelle mani dell'uomo virtuoso, che vi imprime la forma del bello; prova il senso pieno di misura del filosofo, di che gli si dovrebbe dar lode: piuttosto noteremo, continuando l'esposizione, che la presente dottrina, per la quale la felicità sta essenzialmente nell'operare secondo virtù, πράττειν, ἐνεργεῖν κατὰ ἀρετήν, non è disforme da quella che la ripone nella virtù, e neppure, in un certo senso, da quella che la ripone nel piacere.

Intanto, in primo luogo, è proprio della virtù l'uscire in atti conformi a se stessa, ταύτης [ἀρετῆς] γάρ ἐστιν ἡ κατ' αὐτήν ἐνέργεια; e, perciò, il far consistere la felicità nell'*attività secondo virtù*, e il farla consistere nella *virtù*, sono, in realtà, la medesima cosa. Però, ha questo vantaggio la prima dottrina, sulla seconda, che per essa il sommo bene non consiste in un abito, che talora nulla di buono effettua, pur perdurando, come in chi dorma o in chi, comecchessia, resti inerte; ma in un'attività. E ciò non è certamente di secondaria importanza; perocchè, come in Olimpia non ai più belli e ai più forti, che rimangano inerti, è riservata la palma, ma a coloro che scendono nell'agone e combattono; così, egualmente, soltanto coloro che operano, e operano rettamente, possono conseguire ciò che è bello e buono nella vita. Il che vale

quanto dire, che la virtù, in cui consiste la felicità, non dev'essere inerte e passiva, ma attiva e per così dire militante; non dev'essere soltanto un possesso e un abito, ma un uso e un'attività (1). Per quello, poi, che riguarda il piacere, neppur esso è escluso dalla presente dottrina. Imperocchè, chiunque è dedito a qualche cosa, in questa stessa cosa trova il suo piacere; sicchè, chi è dedito alla virtù, trova in essa, appunto, il suo piacere. Di più, ha questo di particolare chi è dedito alla virtù, che gli sono piacevoli quelle cose, che sono piacevoli veramente per natura, e non secondo questo e quello, tali essendo le azioni virtuose. La vita del virtuoso non ha, perciò, bisogno del piacere, come di una aggiunta, di una frangia; ma ha il piacere in se stessa (2). Che se si opponga che, talora, si opera virtuosamente senza sentirne piacere, si può rispondere che, chi non si compiace e non gode delle belle azioni che fa, non si può dire che operi secondo virtù e sia virtuoso. Come si può, ad esempio, chiamar giusto, chi non si compiaccia del giusto operare, e liberale, chi non si compiaccia delle azioni liberali (3)? L'epigramma di Delo, che disgiunge virtù da piacere, non è nel vero (4). La brutta rinomanza del piacere dipende dal fatto che i più credono piaceri solamente i corporei,

---

(1) *Eth. Nic.* I, 8, 8-9. τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν ἀρετὴ ἢ ἀρετήν τινα συνῳδός ἐστιν ὁ λόγος· ταύτης γάρ ἐστιν ἡ κατὰ αὐτήν ἐνέργεια·διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ. τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι, τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἷόν τε.... ὥσπερ δ' Ὀλυμπίασιν οὐχ οἱ κάλλιστοι καὶ ἰσχυρότατοι στεφανοῦνται, ἀλλ' οἱ ἀγωνιζόμονι (τούτων γάρ τινες νικῶσιν), οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίγνονται.

(2) *Eth. Nic.* I, 8, 10-12.

(3) *Eth. Nic.* I, 8, 12; II, 3, 1.

(4) *Eth. Nic.* I, 8, 14.

e solo i corporei sono dai più conosciuti (1). In realtà, però, ogni attività ha il suo proprio piacere, e l'attività più perfetta è anche la più piacevole; il piacere perfeziona gli atti e a loro si aggiunge quale compimento, nella stessa maniera che la bellezza s'aggiunge alla gioventù e ne forma l'ornamento, ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. L'atto e il piacere sono così strettamente uniti, che quasi formano la stessa cosa. Come ogni specie vivente ha una attività sua caratteristica, così avrà anche un proprio piacere; e, nella specie umana, il piacere caratteristico e più eccellente sarà quello che s'accompagna all'attività razionale perfetta. Perciò, nella diversità dei criterii con cui si giudica dei piaceri, è da seguire il criterio che è seguito dall'uomo perfetto; i piaceri che allettino lui, saranno i soli veri; quelli che egli biasima come turpi, non potranno soddisfare che gli uomini corrotti. L'uomo buono e perfetto sarà la misura dell'operare (2).

IV. — Ed ora la felicità, questo bene sovrano, si acquista coll'esercizio e coll'abito, o ci viene per divino favore, o dal caso? E basta l'insegnamento ad averla, o è necessaria la pratica? E l'educazione fino a che punto vi contribuisce? Se v'ha dono degli dèi agli uomini, è questo certamente, perchè divinissima cosa, θειότατον, è la felicità, ove anche si acquistasse per opera nostra; ma intorno a questa questione nulla si può dire di preciso. Per quello poi, che riguarda il caso, τύχη, troppo brutto e sconveniente sarebbe, λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη, attribuire ad esso la massima e la più bella delle cose umane (3). La felicità ha per sua causa l'uomo, e per sog-

(1) *Eth. Nic* VII, 13, 6.
(2) *Eth. Nic.* X, 4, 5-8; X, 5, 6-11. Nota specialmente queste parole: ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.
(3) *Eth. Nic.* I, 9, 1-6

getto l'uomo, egualmente; nè un bue, nè un cavallo, nè un altro qualunque degli animali bruti, ne sarebbe capace (1); e s' acquista operando. Esercizio ed abito son necessarii ad esser felici. In tutto ciò che si riferisce all'azione, ἐν τοῖς πρακτοῖς, non è fine il conoscere, ma l'operare: la virtù non è sufficiente sapere che cosa sia e come s'acquisti; conviene, invece, sforzarci di averla e servircene; l'intento della filosofia pratica non s'arresta alla conoscenza (2). Non giovano gl'insegnamenti e le teorie a chi abbia contratto abitudini perverse, a chi non abbia indole ben nata e amante del bello, a chi regoli la vita alla stregua delle proprie passioni e tenga dietro al piacere. L'animo dell'uomo conviene sia stato preparato e, per così dire, coltivato dall'abitudine, come un terreno che ha da alimentare il seme; conviene che, fin dai più teneri anni, venga educato rettamente; altrimenti, non intenderà e non udrà neppure chi, col discorso, tenti distoglierlo dalla via del male. All'insegnamento morale deve precedere il costume, perchè quello diventi fruttuoso.

Ma come si formano i buoni costumi, com'è possibile una retta educazione? Spetta alle leggi questo compito; solo le leggi, espressione impersonale della ragione e della prudenza, hanno la forza di farsi obbedire; solo le leggi non sono fatte in odio ad alcuno; solo, per l'azione delle leggi, si potrebbe rendere abituale, e, però, non molesto, il vivere secondo virtù. Nè solo ai giovani dovrebbero provvedere le leggi, ma anche agli adulti: le leggi dovrebbero accompagnar l'uomo in tutta la vita ed eccitarlo alla virtù; chi è ben disposto, coll'amore del bello; chi serve al piacere, colle riprensioni e colle pene; chi è malvagio affatto e incorreggibile, col metter fuori della società. Disgraziatamente pochi Stati, la sola Sparta forse, hanno provveduto così alla pubblica educazione (3).

(1) *Eth. Nic*, I, 9, 9.
(2) *Eth. Nic*. X, 9, 1-2.
(3) *Eth. Nic*. X, 9, 3-13.

Intanto, mancando i provvedimenti pubblici, ciascuno, in privato, dovrebbe indirizzare alla virtù e alla felicità i figliuoli e gli amici. Nella famiglia, le parole e i costumi del padre hanno la stessa forza che le leggi e le istituzioni dello Stato; forse anche maggiore, per la parentela e i beneficii che uniscono i figli al padre, per la predisposizione naturale, che è nei figli, all'amore e all'obbedienza. L'educazione privata offre, inoltre, il vantaggio, che può meglio adattarsi e proporzionarsi all'indole propria di chi si vuole educare. A chi ha la febbre giova, in generale, il riposo e l'astinenza; ma a qualche febbricitante forse non giova; e, se fosse medicato nella stessa maniera degli altri, ne avrebbe danno sicuro. Così egualmente, nell'educazione, non a tutti è confacente lo stesso trattamento; a chi uno è confacente, a chi un altro; e questo fatto, d'importanza grandissima, l'educazione pubblica è costretta a trascurare, mentre, invece, la privata, per la sua stessa natura, cura moltissimo.

In ogni caso, però, non è atto all'ufficio di educare questo e quello in particolare, chi non possieda la scienza dell'educazione in generale, come non è buon medico, nè buon maestro di ginnastica a questo e a quello, chi, all'accorrenza, non sappia essere tale per tutti, chi non conosca l'universale, ὁ τὸ καθόλου εἰδώς. In altre parole, sarà educatore privato, soltanto chi sarà atto ad essere anche educatore pubblico, che vale quanto dire reggitore dello Stato e legislatore; perocchè, nella piccola vita di famiglia, avviene quello stesso che nella vita più grande dello Stato; le pubbliche istituzioni si formano manifestamente per mezzo di leggi; e sono buone quelle che sono formate da leggi buone; e così avviene delle istituzioni private. Se è vero che noi diventiamo buoni per mezzo di leggi, conviene che, in genere, chi vuole rendere migliori gli altri, si faccia atto egli stesso a stabilir leggi, νομοθετικός, cioè sappia provvedere all'educazione di tutti; avendo le leggi, appunto, per iscopo la pubblica educazione, e, per mezzo di essa, la felicità universale (1).

---

(1) *Eth. Nic.* X, 9, 14-17.

Notiamo, a questo, punto, come Aristotele, discorrendo dell'educazione pubblica e privata, e del compito dello Stato e dei privati cittadini in rispetto alla virtù e alla felicità, congiunga strettamente la morale e la politica; anzi, faccia rientrare la prima nella seconda. La morale, la scienza dei costumi, vuole formare i buoni costumi; ma solo le buone leggi possono arrivare a questo risultato: le buone leggi che reggono la famiglia, e le buone leggi che reggono lo Stato. Alla scienza delle leggi, adunque, o alla politica, mira, in ultimo, la morale. Secondo il concetto fondamentale di tutta quanta la filosofia aristotelica, che un termine superiore rende ragione delle cose che gli sono sobordinate, e ne costituisce l'essenza, il principio e la causa, la politica domina la morale e la fa essere; al di fuori della politica, la morale non può essere; come non può essere l'individuo, che non viva nello Stato e per lo Stato: la politica sola è la scienza veramente padrona e sovrana, κυριωτάτη καὶ ἀρχιτεκτονική (1).

V. — S'è detto che la felicità consiste essenzialmente nell'attività dello spirito secondo virtù. Ora, la virtù non è una sola, ma due, differenti di genere. L'anima umana è distinta in due parti, la parte ragionevole e la parte irragionevole, τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον; sia che queste siano, in realtà, distinte fra loro, come le parti del corpo e di ogni cosa divisibile; sia che siano facoltà d'uno stesso principio, per natura indivisibili, ἀχώριστα πεφυκότα, e distinte solo mentalmente, τῷ λόγῳ. La parte irragionevole è distinta, alla sua volta, in due; il principio della nutrizione e dell'accrescimento, τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι, che è affatto estraneo alla ragione e il principio affettivo o appetitivo, τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν, che partecipa, in qualche modo, della ragione, in quanto può ascoltarla ed obbedirle; sebbene qualche volta, anzi, il più delle volte, la combatta e l'avversi (2).

---

(1) *Eth. Nic.* I, 13, 9-19.
(2) *Eth. Nic.* I, 13, 9-19.

A questa duplice distinzione dell'anima umana corrisponde una duplice distinzione della virtù; vale a dire, alla parte ragionevole, o alla facoltà della ragione, del λόγος, del νοῦς, corrisponde la virtù intellettuale, ἀρετὴ διανοητική; al principio affettivo e appetitivo, in quanto partecipa della ragione, corrisponde la virtù etica o morale, ἀρετὴ ἠθική (1). La virtù intellettuale sta essenzialmente nel contemplare la verità; la virtù morale, nello operare conformemente a ragione; sicchè, per essa, si richiede che non ci sia lotta fra l'appetito e la ragione, ma armonia di tal fatta, che quello tenda a ciò a cui questa accenna (2). Evidentemente, il principio ragionevole dell'anima, come quello che, per natura, sembra comandare e far da guida, e avere intelletto di tutto quanto è bello e divino, sia esso stesso divino, o sia delle cose che sono in noi, la più divina; è superiore in dignità e nobiltà a qualunqne altro principio; e, quindi, anche all'affettivo; tanto più che, per valer qualche cosa, deve, questo, conformarsi a quello. Perciò, anche la virtù del principio ragionevole, o la virtù intellettuale, sarà l'ottima e la più perfetta delle virtù (3), e verrà in secondo luogo la virtù del principio affettivo, o la virtù morale.

Premesso questo, poichè la felicità è il bene sovrano e attività secondo virtù, è ben ragionevole che sia attività secondo l'ottima delle virtù, vale a dire secondo la virtù della mente, o del principio ragionevole. Il contemplare, adunque, o l'esercizio della mente, costituisce la perfetta felicità (4). Ciò è provato dal trovarsi nel contemplare, più che in altra cosa qualunque, i caratteri di cui va fornita la felicità. Gli atti della contemplazione sono i meno interrotti; chè contemplare si può con più continuazione che fare altra cosa qualunque, e la felicità, perchè sia

(1) *Eth. Nic.* I, 13. 20.
(2) *Eth Nic.* VI, 2, 2-3.
(3) *Eth. Nic.* X, 7, 1.
(4) *Elh. Nic.* X, 7, 2.

perfetta, non dev'essere interrotta (1). Alla felicità deve essere mescolato il piacere, e di tutte le attività, per confessione di tutti, piacevolissima è quella che è conforme a sapienza; l'amor del sapere ha in sè piaceri meravigliosi, per purezza e saldezza (2). La felicità è bastante a se stessa, αὐτάρκης, e bastante a se stessa è massimamente la contemplazione; poichè, è bensì vero che il sapiente, al pari del giusto e del forte, ha bisogno delle cose necessarie alla vita, ma il giusto e il forte hanno anche bisogno di altri uomini, verso i quali e in compagnia dei quali possano esercitare la loro virtù; mentre, invece, il sapiente, anche da solo, può attendere alla meditazione, e tanto più quanto più è sapiente. Che se anche a lui forse sarà utile aver compagni nel suo studio, basterà, in ogni modo, a se stesso, più che altri mai (3). S'aggiunga che la meditazione soltanto è veramente fine a se stessa, mentre, invece, negli altri atti, c'è sempre una qualche cosa al di là degli atti medesimi, quasi loro premio e compenso (4); e, per ultimo, si può notare che, di tutte le azioni appartenenti alle virtù civili e guerresche, il fine ultimo è di procurare una vita tranquilla e pacifica; noi lavoriamo per il riposo e guerreggiamo per la pace; ora, appunto, la vita contemplativa è questo riposo e questa pace (5).

Che l'intelligenza la quale riposa in se stessa; che il vivere la vita dell'intelligenza, liberi da ogni legame estraneo, senza riguardo per le cose inferiori, fissi in lei sola; che quest'azione viva, energica e, nello stesso tempo, riposo delizioso, visione senza fatica, intuizione senza sforzo, possesso, senza languore, del supremo oggetto, unione,

(1) *Eth. Nic.* Ib.
(2) *Eth. Nic.* X, 7, 3.
(3) *Eth. Nic.* X, 7, 4.
(4) *Eth. Nic.* X, 7, 5.
(5) *Eth. Nic.* X, 7, 6. Nota specialmente le parole: δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵνα εἰρήνην ἄγωμεν.

commercio intimo, contatto dell'intelligenza e dell'intelligibile, luce, godimento profondo (1); che tutto ciò costituisca veramente il bene supremo e la suprema felicità, è prova anche questo: mentre reputiamo beati e felici gli dèi, non una sola possiamo loro attribuire delle virtù operative; non la giustizia, perchè sarebbe ridicolo che gli dèi commerciassero e restituissero i depositi e facessero le altre cose, che son proprie di questa virtù; non la fortezza, perchè converrebbe immaginarli in atto di affrontare i pericoli e di essere in pericolo essi stessi; non la temperanza, perchè si dovrebbero supporre, in loro, desideri vili; e, così egualmente, nessun'altra (2). Eppure essi vivono, tutti lo credono, ed escono in atti, nè dormono già, come Endimione; ora a chi vive, tolta l'attività pratica, qual altra attività rimane, tranne quella del contemplare (3)? L'atto proprio di Dio, adunque, è la contemplazione; e in questa sta la felicità più perfetta, se pure è vero che Dio sta sopra, in beatitudine, a tutti quanti gli esseri. Degli atti degli uomini quello è più adatto a render felici, che più a questo s'accosta; sicchè, in generale, per quanto si estende la contemplazione, per altrettanto si rinviene la felicità; negli dèi è felicità perfetta, perchè è in essi contemplazione perfetta; negli uomini, una felicità che cresce o diminuisce, secondo che più o meno partecipano della contemplazione; e nei bruti, per ultimo, è assoluta mancanza di felicità, perchè privi affatto della facoltà del contemplare (4).

A vero dire una tale felicità, consistente nella contem-

---

(1) *Metaph.* I, 2; IV, 2.
(2) *Eth. Nic.* X, 8. 7.
(3) Ib ἀλλὰ μὲν ζῆν τε πάντες ὑπειλήφασιν αὐτούς (τοὺς θεούς), καὶ ἐνεργεῖν ἄρα. οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα. τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.
(4) ***Eth. Nic.*** **X, 8, 7-8.**

plazione, è ben migliore che non comporti la natura dell'uomo; poichè non in quanto è uomo, altri può viver così, ma in quanto è in lui qualche cosa di divino, più eccellente dell'umano composto, la mente. Ma l'uomo deve tendere sempre all'alto, e non contentarsi di porre studio nelle cose umane, perchè uomo, e nelle cose mortali, perchè mortale, come pure taluni vanno suggerendo; deve, invece, cercare d'immortalarsi, per quanto è possibile, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. Certo, la vita secondo l'intelligenza, ὁ κατὰ τόν νοῦ βίος, la vita contemplativa, è più che da uomo; ma l'uomo è fatto per essa. La mente è ciò che di meglio è in lui; ciò che domina il resto; ciò che costuisce la sua essenza; ciò che forma in proprio ciascuno, ἕκαστος τοῦτο; poca cosa pei sensi e che non occupa posto, ma quanto grande per la potenza e la dignità! Εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον ὑπερέχει πάντων. Non si tema, adunque, dandosi alla contemplazione, di scegliere una vita che non sia quella dell'uomo, e di divenire un altro essere; anzi, si è più che mai uomo a far questo, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος; si va al di sopra della natura, ma non contro la natura, contro l'essenza costituitiva dell'uomo (1).

---

(1) *Eth. Nic.* X, 7, 8-9. Il luogo è così importante per sé, e offrirà occasione a tante considerazioni, che crediamo opportuno riferirlo per intero. ὁ δὲ τοιοῦτος (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος) ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτως βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσῳ δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσούτῳ καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀσετήν. εἰ δὴ θεῖόν ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τούτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας· ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἀν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον

Paragonata alla felicità, che sta nella vita contemplativa, tiene il secondo posto l'altra felicità, che sta nell'agire secondo virtù morale. A dir il vero, però, è questa ultima sola la felicità veramente umana: le virtù che ci procurano questo genere di felicità, non richiedono, per attuarsi, l'opera d'una parte sola dell'uomo, come il contemplare; ma di tutto l'uomo qual è, composto di anima e di corpo, di ragione e di passioni; συνηρτήμεναι δ' αὗται, (αἱ ἀρεταὶ) καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί (1). D'altra parte, l'uomo è di sua natura essenzialmente sociale, φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος (2), e, come tale, non è la vita contemplativa che gli appartiene in proprio, ma la vita in comune, la vita delle mutue relazioni.

VI. — Abbiamo cercato di riassumere, in un'esposizione chiara ed esatta, la dottrina di Aristolele che riguarda il bene sommo, e nulla abbiamo trascurato che possa metterla in piena evidenza. Perfino i dubbi, le oscillazioni, le difficoltà d'ogni maniera non saranno sfuggite

---

καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γινοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὑτοῦ βίον αἱροῖτο ἀλλά τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἁρμόσει καὶ νῦν. τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

Chi sono i παραινοῦντας del testo? A chi intendeva riferirsi Aristotele? Alcuni credono che la sentenza χρὴ ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα etc., appartenga a Teognide; altri a Solone, altri a Epicarmo; anche in Pindaro (*Isthm.* V. 20) trovasi la sentenza θνατὰ θνατοῖσι πρέπει. (Cfr. MICHELET, *Comm.* all'Eth. Nic. p. 331). Ma forse si dimentica che nell'*Alcesti* (v. 799) Euripide diceva: ὄντας δὲ θνητοὺς θνητὰ καὶ φρονεῖν χρεών; e, appunto, ad Euripide, crediamo noi, si riferisce, con probabilità, Aristotele in quel τοὺς παραινοῦντας, in cui certo non è un elogio; e, infatti, di Euripide non era troppo tenero Aristotele.

(1) *Eth. Nic.* X, 8, 1-3.
(2) *Eth. Nic.* I, 7, 6.

a chi ci abbia seguito attentamente. Diciamo oscillazioni e difficoltà, e non a torto; perocchè, mentre nel primo libro dell'Etica, e nei successivi, Aristotele ci dice esplicitamente che la felicità sta nell'attività pratica, e non parla quasi affatto di attività teoretica; nel libro X, invece, nel quale ritorna sulla trattazione della felicità, quasi volesse completarla e darle, per così dire, l'ultima mano, la fa massimamente consistere, appunto, nell'attività teoratica: perciò, l'intimo pensiero suo non ci si svela chiaramente mai. La vera felicità sta, insomma, nel contemplare o nell'agire? A questa domanda la risposta d'Aristotele non è categorica in nessun luogo. C'è anche qui, in morale, quel contrasto fra l'*immanenza* e la *trascendenza*, che è la nota caratteristica di tutta quanta la filosofia aristotelica, e per cui abbiamo, in psicologia, il dualismo fra *noo attivo* e *passivo*; il dualismo fra *materia* e *forma*, in metafisica; e, nella fisica, quello, più stridente ancora, fra *finalità intrinseca* ed *estrinseca*, fra *cielo* e *terra*.

Ecco, infatti, quale potrebb'essere press'a poco la risposta d'Aristotele. Se l'uomo fosse una forma separata dalla materia e risultasse solamente di ragione e di pensiero, non v'ha dubbio che il bene suo, la sua felicità, starebbe, appunto, nell'esercizio di questa ragione e di questo pensiero, nel contemplare. Siccome, invece, risulta di anima e di corpo, è cioè, naturalmente, un composto, σύνθετον, la sua felicità, più che stare nell'esercizio dell'uno o dell'altro dei due principii presi separatamente, sta nell'azione combinata di tutti e due, nella subordinazione dell'elemento inferiore al superiore, della passione, che è propria del corpo, alla ragione, che è propria dell'anima, in una giusta misura della passione, che è poi la virtù morale. Ciò, però, non impedisce che l'uomo possa, anzi debba aspirare a una felicità superiore, alla felicità che dà l'esercizio della ragione, il contemplare la verità. Tutto ciò ch'egli è, dipende, in ultimo, dalla ragione, da questo principio divino, ma umano anche; perchè, adunque, gli dovrà questa vita puramente razionale, questa felicità della contemplazione, essere con-

tesa? Certo, solo Dio l'attuerà completamenta, e l'uomo, in parte soltanto; ma non si neghi per questo all'uomo, di rendersi, quanto più può, simile alla divinità, d'innalzarsi, per così dire, sovra la sua stessa natura.

Ma, se questo è veramente il pensiero d'Aristotele, perchè la critica sua contro la dottrina di Platone? Anche Platone aveva ammesso che la felicità sta nella contemplazione, nella contemplazione dell'idea del bene. L'attività teoretica d'Aristotele è forse diversa sostanzialmente da questa contemplazione platonica? Anche a lui, adunque, si potrebbe rimproverare quello ch'egli rimproverava al suo maestro, che di nessun giovamento è questa contemplazione nella pratica. Si dirà che Aristotele è giunto alla contemplazione, solo dopo aver concesso un largo posto alla pratica? Ma neppure Platone ha trascurato la pratica; basta a provarlo la teorica, per tanti rispetti ammirabile, delle virtù morali, che troviamo nelle sue opere.

Del resto, l'attività pratica e l'attività teoretica proposte egualmente all'uomo da Aristotele, segnano bensì un dualismo, ma non tale che non possa in qualche modo ricondursi all'unità. Il bello morale, l'ordine e la misura in cui consiste, la ragione che è causa di quest'ordine e di questa misura, la virtù morale, sono cose tutte quante umane; mentre, invece, la sapienza speculativa, il pensiero puro, l'intelligenza sono cose trascendenti e divine. E, tuttavia come s'avvicinano l'una all'altra queste due specie d'azioni, che paiono così distinte! La vita pratica, che sembra dapprima puramente umana, trae dall'ideale divino la sua ragion d'essere e il suo principio; la vita speculativa, che sembra puramente divina, conviene in una maniera propria ed essenziale all'uomo. Ci sono dei casi nella vita in cui l'uomo oltrepassa, per cosí dire, se stesso e giunge a un così alto grado di virtù, che solo parrebbe vi potesse giungere Dio; ci sono dei casi di virtù eroica, sovrumana, in cui si potrebbe dire dell'uomo quello che Priamo diceva di Ettore: « non sembra figlio

di un mortale, ma di un dio » (1). In questi casi la giusta misura, che è il carattere del bello morale e che è voluta dalla ragione, parrebbe dimenticata; e, tuttavia, è ancora la ragione quella a cui si obbedisce, sono ancora i precetti suoi che vengono eseguiti; perocchè è proprio della natura dell'uomo elevarsi al di sopra di sè, e, con una beltà morale superiore, accostarsi a Dio e diventare divino: uomo *divino* dicevano gli Spartani l'eroe (2). Così egualmente la contemplazione è una perfezione superiore, una perfezione divina; e, tuttavia, all'uomo è dato questo privilegio; la sua stessa natura lo vuole. Potrebbe l'uomo vivere la vita pratica e morale, se non fosse atto ad innalzarsi fino al pensiero puro? Il pensiero è come l'ideale della vita pratica e morale; si potrebbe, anzi, dire che questa si assolve tutta nella ricerca di un tale ideale. Non si ottiene essa mai perfettamente? Non giunge mai il pensiero a riposare completamente in se stesso? Ma non meno, per questo, l'uomo ha bisogno di attingervi un principio che vivifichi tutte le parti del suo essere, a cui possa ricondurre le sue azioni, e in cui, se non sempre e completamente, qualche volta almeno riposi. Il pensiero è per l'uomo il punto da cui tutto parte e in cui tutto ritorna (3).

C'è poi un luogo della *Politica*, in cui si direbbe che Aristotele si sia proposto di togliere addirittura ogni contrasto tra la *pratica* e la *teoria*, tra l'*azione* e il *pensiero*; e di mostrare, anzi, che la vera vita pratica, se la si intenda bene, è la contemplazione medesima. Se si deve, dice Aristotele, riporre la felicità nel bene operare, τὴν εὐδαιμονίαν εὐπραγίαν θετέον, vita migliore e per la comunità civile e pel privato cittadino sarà la vita pratica, καὶ κοινῇ πάσης πόλεως ἂν εἴη καὶ καθ' ἕκαστον ἄριστος βίος ὁ πρακτικός. Ma, soggiunge egli tosto, non è necessario,

---

(1) *Eth. Nic.* VII, 1, 1-3.

(2) *Eth. Nic.* VII, 1, 3.

(3) Cfr. le belle osservazioni dell'Ollé-Laprune, in Op. cit., pp. 171-174.

come credono alcuni, che la pratica si svolga in relazione ad altri, ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, e che fra i pensieri quelli soli sieno considerati come pratici, che riguardano i risultati dell'azione, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ἐκ τοῦ πράττειν. Pensieri pratici sono molto più quelle contemplazioni e quei pensieri, che sono fini a loro medesimi e si vogliono in grazia di se medesimi, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὑτῶν ἕνεκα θεωρίας καὶ διανοήσεις (1). Spiega poi Aristotele come, nelle azioni esteriori, quelli agiscano massimamente che, coll'intelligenza e col pensiero, le dirigono e ne sono gl'ispiratori, quasi architetti che presiedano alla costruzione degli edificii. Così non converrebbe chiamare inattiva una città, che vivesse, per così dire, assisa in se stessa, in un pacifico riposo: avrebbe sempre una vita interiore feconda e bella. Dio stesso e l'universo non hanno una vita meravigliosamente bella ed attiva, ancorchè alla loro azione intima non si congiunga alcuna attività esteriore? (2)

Evidentemente, come si notava dapprima, l'attività pratica per eccellenza è qui la contemplazione. Il pensiero ora ha per oggetto un diverso da sè, ora se medesimo; ora s'applica a ciò che risulta dall'azione che esso inspira e dirige, ora non ha alcuno scopo estraneo; e, tuttavia, è sempre il medesimo pensiero, θεωρία, ed è sempre azione, πρᾶξις. Pratica e teoria sono, adunque, la

---

(1) *Polit.* VII, 3, 5 e 6, 1325 b.

(2) Loc. cit. Ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξίς τις· μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀπρακτεῖν ἀναγκαῖον τὰς καθ' αὑτὰς πόλεις ἱδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προῃρημένας...Ὁμοίως δὲ τοῦτο ὑπάρχει καὶ καθ' ἑνὸς ὁτουοῦν τῶν ἀνθρώπων. σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὑτῶν.

medesima cosa; anzi, in quella maniera che Aristotele in questo luogo chiama πρᾶξις l'azione trascendente del puro pensiero, noi potremmo chiamare θεωρία l'azione pratica ordinaria, quando fosse disinteressata. Il disinteresse pratico è analogo al disinteresse speculativo. Nell'uno e nell'altro caso è l'azione in se stessa che è presa per fine; nell'uno e nell'altro caso il pensiero è indifferente ad ogni fine estraneo, e non vede che il bello e il bene morale da una parte, il vero dall'altra. Si opera il bene per il bene, si pensa per pensare, ecco due azioni intimamente connesse fra loro! Il piacere, che s'accompagna a queste due azioni, nasce dalle azioni medesime prese per fine, τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν... ἐφ' ὅσον τοῦ τέλους ἐφάπτεται (1).

Intesa e spiegata così la dottrina di Aristotele che riguarda la felicità, si vede sparire affatto ogni dissidio e contraddizione fra il libro I e il libro X della Nicomachea; anzi, il libro X apparisce, com'era nel pensiero d'Aristotele, un complemento necessario del libro I. D'altra parte, chi non sa come Aristotele, definendo, nel I libro, la felicità *attività dell'anima secondo virtù e, se sono parecchie le virtù, secondo l'ottima e la più perfetta*, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην (2), facesse, fin d'allora, prevedere che l'attività teoretica, la contemplazione, sta sopra a tutto, e che di essa pure conveniva parlare, dopo aver parlato dell'attività pratica?

L'attività teoretica, poi, è uno dei tratti caratteristici del popolo greco, specialmente dell'ateniese. Non esaurirsi per modo nelle necessità della vita giornaliera, che non rimanga un po' di tempo da consacrare agli esercizi geniali dello spirito; conservare la padronanza di sè anche nelle occupazioni più serie e gravi della città e dello Stato, e, in ogni caso, assicurarsi un ozio tranquillo, σχολή, per raccogliersi e meditare; sprezzare le arti servili e meccaniche, perchè tolgono allo spirito la sua libertà e

1) *Eth. Nic.* III, 9, 5. Cfr. *Ollé-Laprune,* Op. cit. pp. 176-178.
(2) *Eth. Nic.* I, 7, 15.

l'umiliano; discutere dei grandi affari dello Stato, ma spesso anche per semplice amore della discussione e per mostrare parola ornata e ingegno pronto e vivace; fare dell'arte un'istituzione che vive nel popolo e per il popolo, e alle rappresentazioni drammatiche tutto il popolo accorrere, e la lirica cantare fra il suono e la danza, e pendere estasiato dalle labbra dei rapsodi e degli oratori, e i filosofi suoi, rapsodi alla loro maniera, seguire con amore, e ascoltarne e incoraggiarne le dispute e sentirsene attratto, come da una segreta magìa, a cui l'anima non può resistere, ψυχαγωγία τις (1); ecco ciò che distingue il greco, specialmente il greco d'Atene. E in tutto ciò non è, in fondo, altra cosa che il pensiero che ama godere di se stesso, che considera questo godimento come la cosa più liberale e più nobile, che in questa libertà e nobiltà si sente divino. Φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, amiamo la sapienza senza mollezza, dice Pericle in Tucidide (2); e queste parole sono come la sintesi di quella splendida vita greca, che mette in cima a tutto i virili esercizi del pensiero, le gioie profonde dell'arte, e, nelle agitazioni della vita pratica e nelle tempeste stesse della guerra, aspira al riposo, alla calma serena e feconda dello spirito, πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ σχολῆς, τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν (3).

---

(1) Plat. *Phedr.* 261 A.
(2) Thucyd. II, 41.
(3) Aristot., *Polit.* VII, 13, 16-20.

II.

Ancora il bene sommo. Eudemonismo razionale di Aristotele

Come Aristotele contemperi in giusta misura i vari elementi della natura umana nella determinazione del bene sommo. — Il bello nel bene. — Perfezione morale è insieme perfezione estetica. — Il piacere e il bene. — Come Aristotele combatta vigorosamente il piacere com'è inteso comunemente. — Il piacere è, per lui, perfezione e integrazione dell'atto. — Eudemonismo e disinteresse. — Disinteresse nell'amicizia. — L'amore di sè, φιλαυτία. — Il sistema morale d'Aristotele è, in fondo, un *Eudemonismo* razionale. — Raffronto di questo sistema con quello del Bentham e dello Stuart Mill. Leibniz ed Aristotele — Spinoza ed Aristotele. — Raffronto del sistema morale d'Aristotele con quello del Kant. — Fino a che punto possa spingersi questo raffronto. — Dove comincino le differenze inconciliabili fra i due sistemi. — Il concetto del dovere, il concetto dell'immortalità, il concetto di Dio nella morale del Kant. — Al sistema morale di Aristotele sono più o meno estranei questi concetti. — Il concetto di Dio in Aristotele. — Concetto metafisico, non morale. — Non può trovar posto nel sistema d'Aristotele il concetto dell'immortalità della persona. — La morale d'Aristotele indipendente dall'immortalità e da Dio. — Morale puramente umana.

I. — Ed ora ognuno avrà potuto notare come un progressivo avanzamento nella nozione aristotelica del sommo bene o della felicità. In basso i beni inferiori, i beni del corpo e di fortuna; in alto il pensiero puro, la virtù dianoetica; a mezzo la vita pratica, la virtù morale. L'uomo è fra due, fra Dio e il bruto; al di sotto di lui c'è la regione del bruto; al di sopra la regione di Dio;

egli tiene dell'uno e dell'altro. Le esigenze molteplici di questa multiforme natura devono essere tutte soddisfatte, perchè s'abbia il bene umano; ma devono essere soddisfatte in quell'ordine e in quella misura di dignità e di valore, in cui i varii elementi sono fra loro disposti. I beni inferiori, i beni del corpo e di fortuna, non vanno per ciò disprezzati; sono, anzi, un elemento di felicità; perchè ne assicurano l'indipendenza, ci danno il modo d'essere onesti e saggi, soddisfacendo ad un tempo le parti inferiori dell'essere umano; ma devono stare al loro posto, devono essere contenuti in giusti limiti, μετρίως, non devono da elementi accessorii diventar principali. Il torto del volgo è di tener conto dei beni inferiori solamente, con esclusione degli altri, e di farli oggetto di tutti i desiderii, di tutti gli sforzi. In questa maniera la natura umana resta come rovesciata, sfigurata, non ha beltà e perfezione. Si mette innanzi quello che deve venir dopo! Sopra tutto deve stare il pensiero; a lui tutto deve subordinarsi, da lui tutto ricever luce; dalle altezze del pensiero discende, nelle basse regioni, un principio di beltà. Come può esser felice l'uomo, se la parte migliore e più nobile di lui è trascurata e quasi addormentata? Nessuno chiama felicità la completa noncuranza della prima infanzia, inetta alla riflessione (1); nessuno chiama felice chi dorme (2), e nessuno del pari chiamerebbe felice l'animale bruto (3). Gli è perchè la ragione è essa stessa la felicità, la ragione che s'esercita nella vita pratica o nella vita speculativa, nella vita sociale dell'uomo pubblico o nella vita solitaria del saggio: il resto è accessorio. La felicità, attività razionale, non è nessuno dei beni particolari; essa li oltrepassa tutti, non come l'ultimo termine d'una serie che li abbracci in sè, non come una somma, un risultato, ma come una cosa veramente eminente ed unica. Anche non assommata con altro,

(1) *Eth. Nic.* I, 9, 10.
(2) *Eth. Nic.* I, 13, 12.
(3) *Eth. Nic.* I, 7, 12; X, 8, 8.

essa è da preferire a tutto, ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτη, μὴ συναριθμουμένη (1); e se, quando qualche bene le si aggiunge, è anche più da preferire (2), l'elemento aggiunto non ha però valore per sè; lo acquista, invece, in quanto il bene supremo vi si riflette e se ne serve; in quanto lo riattacca, per così dire, a se stesso.

La dottrina aristotelica che il termine supremo rende ragione di ciò che gli è subordinato, e ne costituisce come il principio e la causa, apparisce qui in tutta la sua estensione, e fa che il sistema morale d'Aristotele abbia un carattere eminentemente estetico. L'ordine e l'armonia deve regnare in tutto l'uomo; la perfezione morale è insieme perfezione estetica. Il buono è anche bello. La bella personalità umana nella spontaneità de' suoi atti e nell'armonico svolgimento di tutte le sue potenze, ecco l'ideale della *Nicomachea*. Il bello è, per Aristotele, il nome proprio della moralità; parlare del bene non è, presso i Greci d'allora, far pensare di prima giunta alla moralità; nominare il bello in riguardo alle azioni umane è nominare ciò che ne fa il valore morale. Καλὸς κἀγαθός è detto l'uomo virtuoso per eccellenza, l'uomo perfetto, il tipo, anzi, della perfezione. Aristotele nella *Poetica* (3) ripone il bello in due cose, la *grandezza* e *l'ordine*, ἐν μεγέθει καὶ τάξει τὸ καλόν, e, nella *Metafisica* (4), considera come principali elementi del bello, l'*ordine*, la *simmetria*, la *determinazione*, τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετία καὶ τὸ ὡρισμένον. Ora che si richiede dal καλὸς κἀγαθός, dall'uomo virtuoso, perfetto? Appunto che coordini le diverse potenze dell'essere suo, che definisca la parte di ciascuna e che dia a ciascuna quel maggiore e più ampio svolgimento, che le consente la sua natura speciale e il rapporto in cui si trova colle altre. Ecco il

(1) *Eth. Nic.* I, 7, 8.

(2) Ib. συναριθμουμένην γὰρ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν.

(3) *Poetic.* VII.

(4) *Metaphys.* XIII, 3, 1078, 36.

bello, che è ordine insieme e grandezza, τάξις καὶ μέγεθος. Nè la stella della sera, esclama Aristotele, nè la stella del mattino sono così meravigliosamente belle come la giustizia, οὔθ' ἕσπερος οὔτε ἑῷος οὕτω θαυμαστός (1); e una bella vita ha tanto valore che, piuttosto che vivere molti anni e a caso, τυχόντως, è meglio vivere un anno solo e bellamente (2); per il bello poi conviene talora morire, e forte è chi si mostra intrepido di fronte a una bella morte, ἀνδρεῖος ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής (3).

Ma non soltanto è bella l'attività in cui consiste il bene supremo, la felicità; è anche piacevole. E il piacere, come s'è notato più sopra, non è qualche cosa di estraneo all'attività stessa, qualche cosa che le sopravvenga, per così dire, dal di fuori; fa parte intima di essa e costituisce con essa un solo tutto. E però felicità, attuazione della natura costitutiva dell'uomo, attività razionale, piacere sono, in fondo, la medesima cosa considerata sotto aspetti diversi; sicchè la dottrina d'Aristotele è d'una larghezza e d'una comprensività meravigliosa, e abbraccia in un tutto organico, e non già per spirito di eclettismo, ma in conseguenza del suo sistema medesimo, le vedute più opposte. Prima di lui piacere e virtù erano nel più assoluto contrasto; e la felicità ora si faceva consistere nell'uno, ora nell'altra. Cirenaici e Cinici andavano in cerca della felicità per vie diverse e mai riuscivano ad incontrarsi. Platone stesso era troppo esclusivo, e, se non rinunciava di regola al senso del naturale, dell'ordine, della misura e concedeva un certo posto al piacere, in taluni luoghi però consigliava il distacco assoluto dai piaceri del mondo. Aristotele, venuto dopo le discussioni delle scuole socratiche, cerca di ridurre ciò che queste avevano di accettabile sotto un unico principio, e, in un sistema più vasto e più coerente insieme,

(1) *Eth. Nic.* V, 1, 15.

(2) *Eth. Nic.* IX, 8, 9. καὶ βιῶσαι καλῶς ἐνιαυτὸν (ὁ σπουδαῖος ἕλοιτο) ἢ πόλλ' ἔτη τυχόντως.

(3) *Eth. Nic.* III, 6, 10.

propone le sue idee intorno al sommo bene. Il fine determinato dall'essenza, e immedesimato col bene mediante la perfezione dell'atto, e la felicità unificata con entrambi, mediante il piacere che s'accompagna all'atto perfetto, ecco il fondamento di questo sistema (1).

Per tal modo Aristotele non soltanto si poneva a un punto di vista superiore a quello de' suoi antecessori, ma a quello eziandio de' suoi lontani successori, gli utilitarii moderni; i quali, dopo aver posto per unico fine della vita la felicità ed il piacere, tutto il resto subordinano a questo, e la virtù stessa considerano come un mezzo, o, tutt'al più, come una trasformazione e una derivazione di esso. È noto infatti che per il Bentham la virtù è nient'altro che la *massimizzazione* del piacere e la *minimizzazione* del dolore; un'azione è giudicata buona o cattiva in ragione della sua attitudine ad aumentare o a diminuire il piacere (2), e lo sforzo, la lotta, il sacrificio che talora è necessario s'aggiungano al calcolo della fredda ragione per costituire la virtù, non hanno ancora altra mira che il piacere; se sacrificio ci dev'essere, non sia mai definitivo; si sacrifichi in ogni caso un piacere presente a un piacere avvenire (3). Nello Stuart Mill poi la virtù vorrebbe bensì occupare un posto più elevato, e avere un suo proprio valore, una dignità intrinseca, per così dire; ma questo valore, questa dignità sono, in fondo, ancora come presi a prestito dal piacere. Nello spirito s'associano il piacere e l'azione che lo produce: l'associazione si fa sempre più intima, uno dei due termini scompare nell'altro, e, in ultimo, si ama l'azione per sè indipendentemente dal piacere; ecco la virtù! La virtù è come il danaro. Originariamente non v'ha nel danaro niente di più desiderabile che nel primo mucchio

---

(1) Cfr. la bella nota di LUIGI FERRI a pag. 41 della *Morale* di *Fr. Maria Zanotti*. Torino, Paravia.

(2) *Deontologie* (trad. franc.) I, 25, 169, 172; II, 43.

(3) *Deontol.* I, 385, 173, 176, 269. Cfr. GUYAU, *La Morale anglaise contemporaine*, pp. 11 e segg.

di ciottoli rilucenti; il suo valore è il valore degli oggetti che si possono acquistare con esso; lo si desidera non per sè, ma per altro. E' tuttavia in molti casi il danaro si desidera per sè, come se avesse un suo proprio valore, un pregio intrinseco (1).

Del resto, siamo giusti, quantunque Aristotele si sia sforzato di togliere ogni contrasto fra la virtù ed il piacere con la sua teorica del piacere considerato come dipendente dalla perfezione e purezza degli atti, rimane però il dubbio se il sommo bene, per lui, stia nella virtù, in quanto naturalmente le va congiunto il piacere, o nella virtù, presa in sè indipendentemente dal piacere; in altre parole se il contrasto, tolto da una parte, non ricompaia poi dall'altra, sotto forma diversa. In realtà, poichè fine supremo umano è la felicità e quindi il godimento, sia pure identificato colla virtù, si capisce come, in ultimo, non sia la virtù stessa il fine supremo, ma un mezzo per conseguirlo nella felicità. Aristotele dice, per verità, in qualche luogo che la virtù è desiderabile per se stessa; che l'uomo la desidera, anche se non deriva da essa alcun bene (2), che conviene perfino morire per la virtù e per il bello (3); ma dal complesso della sua dottrina risulta tuttavia chiaramente che la virtù, in rispetto alla felicità, occupa come un posto secondario, e che il principale titolo d'obbligazione ad operare virtuosamente è pur sempre la felicità che ne deriva. E cosí la virtù non si considera per quello che vale in se stessa, pel suo pregio intrinseco, che pure Aristotele le riconosce e grandissimo; ma massimamente come mezzo alla felicità. Aristotele, per purificare la sua dottrina, doveva non soltanto far vedere che si fa il bello ed il buono, ma che ce l'appropriamo,

---

(1) *Utilitarisme* (trad. franc.) cap. IV. Per quanto s'è detto qui brevemente del *Bentham* e dello *Stuart Mill*, cfr. GIUSEPPE ZUCCANTE, *Giovanni Stuart Mill e l'Utilitarismo*, Firenze, Vallecchi, 1922; specialmente i capitoli VI della Prima Parte e IV della Terza Parte.

(2) *Eth. Nic.* I, 7, 5.

(3) *Eth. Nic.* III, 1, 7-8 e III, 6, 10.

per così dire, e che troviamo il nostro piacere a possederlo per se stesso (1). Solo in questa maniera sarebbe riuscito a togliere affatto ogni contrasto fra l'elemento sensibile e il razionale, fra il piacere costitutivo della felicità ed il comando assoluto della ragione, principio ideale della virtù (2). In questa parte Platone, che attribuì un valore incondizionato alla virtù e all'obbligazione morale, e predicò il dovere cosa più sacra del piacere e della vita stessa, sta al di sopra di Aristotele.

Ma, checchè sia di ciò, certo è che Aristotele combatte vigorosamente la dottrina del piacere com'è intesa comunemente. Lo prova la sua critica ad Eudosso che sosteneva essere il piacere il bene per eccellenza (3); lo prova la sua teorica speciale intorno al piacere, per cui questo è come la perfezione e il compimento dell'atto, ed è perciò suscettibile non solo d'una distinzione quantitativa, ma anche qualitativa, corrispondente alla qualità degli atti, sicchè è l'atto la misura del piacere e non il piacere la misura dell'atto, e si può parlare d'un piacere migliore e peggiore, d'un piacere più nobile e meno nobile (4); lo prova soprattutto la sua elevata dottrina intorno al disinteresse nell'amicizia e all'amore di sè, φιλαυτία.

La vera amicizia è quella che si fonda sul disinteresse, quella per cui si ama l'amico per l'amico, non per un vantaggio che possa venire a noi, o pel piacere che se ne possa avere. Certo, l'amico si compiace dell'amico, e l'amore non è disgiunto dal piacere d'amare. Ma si ama in causa di questo piacere, o il piacere è una specie di aggiunta? Se si ama pel piacere, la vera amicizia non c'è. Invece, amate per amare e compiacetevi di ciò, e

(1) RITTER, *Geschichte der Philosophie,* Part. I, vol. III, lib. IX, cap. V.

(2) Vedi la nota di LUIGI FERRI a p. 43 della *Morale* di *Fr. Maria Zanotti.*

(3) *Eth. Nic.* X, 2 e segg.

(4) *Eth. Nic.* X, 4 e 5.

avrete l'ordine e la perfezione. Siccome poi solo il buono si ama per sè, non in vista d'altra cosa, così vera e perfetta amicizia solo fra i buoni è possibile (1). Quest'amicizia fra i buoni riassume in sè anche le altre specie d'amicizia, quelle che si fondano sull'utile e sul piacevole, poichè essa è veramente utile e veramente piacevole, pur non mirando all'una cosa nè all'altra (2). Il vero amico poi all'amico sacrifica tutto, onori, ricchezze, rinomanza, all'occorrenza la sua vita stessa, non conservando per sè che l'onore d'operare così, che la bellezza e l'eccellenza dell'azione. La rinuncia totale ai proprii interessi e a tutto se stesso in favor dell'amico, è il più alto grado d'amicizia e insieme di perfezione morale (3). Qualche volta anche l'amico rinuncia perfino alla virtù in favor dell'amico, col procurargli delicatamente qualche occasione di ben fare, considerando più bello esser causa all'amico d'una bella azione, che farla egli medesimo (4). Così è, in tutto, l'amico e il bene suo a cui si guarda; è questo l'unico fine; è questo che sovrattutto si vuole.

Quanto all'amore di sè, d'ordinario, dice Aristotele, si biasimano coloro che amano molto se stessi, e, come per obbrobrio, ὡς ἐν αἰσχρῷ, si chiamano egoisti, φίλαυτοι (5). E, in realtà, i più vogliono per sè onori, ricchezze, piaceri corporei, e si travagliano intorno ad essi, come se fossero i migliori dei beni, e assecondano i propri desiderii, e le proprie passioni e la parte irragionevole dell'anima propria. Con giustizia si biasimano gli egoisti di

---

(1) *Eth. Nic.* VIII, 3, 1-4 e 6-9.

(2) *Eth. Nic.* VIII, 4, 1.

(3) *Eth. Nic.* IX, 8, 9-10. ἀληθές δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων ἕνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, κἂν δέῃ, ὑπεραποθνήσκειν. προήσεται γὰρ καὶ χρήματα καὶ τιμὰς καί ὅλως τὰ περιμάχητα ἀγαθά, περιποιούμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν.

(4) *Eth. Nic.* IX, 8, 10. ἐνδέχεται δὲ καὶ πράξεις τῷ φίλω προΐεσθαι καὶ εἶναι κάλλιον τοῦ αὐτὸν πρᾶξαι τὸ αἴτιον τῷ φίλῳ γενέσθαι.

(5) *Eth. Nic.* IX, 8, 1.

questa fatta, e si attribuisce a disonore un tal nome, δικαίως δὴ τοῖς οὕτω φιλαύτοις ὀνειδίζεται (1). Se, invece, altri si studii di operare virtuosamente, e miri costantemente al bello morale e lo voglia per sè, nessuno chiamerà costui egoista e tanto meno lo biasimerà. Eppure questi, e non altri, è il vero egoista, il vero amatore di sè, φίλαυτος. Perocchè vuole per sè le cose più belle e più buone, e asseconda ciò ch'è in lui più nobile e più elevato, χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, e ciò che in proprio lo costituisce, la mente. Amando la virtù, egli ama sovrattutto se stesso, se pure è vero che amare la virtù vuol dire amare l'operare che si conforma alla mente (2). Il virtuoso, adunque, è massimamente egoista; ma differisce tanto da chi d'ordinario si chiama in tal modo, quanto il vivere secondo ragione differisce dal vivere secondo passione, o l'aspirare al bello dall'aspirare all'utile, διαφέρων τοσοῦτον ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος, καὶ ὀρέγερεσθαι τοῦ καλοῦ ἢ τοῦ δοκοῦντος συμφέρειν (3). Fortunate le città, esclama Aristotele, in cui sia tenuto in pregio un tale amore di sè! Chi ama così se stesso, farà del bene a sè e agli altri, e in privato e in pubblico s'avranno, per conseguenza, prosperità, grandezza, eccellenza morale (4).

---

(1) *Eth. Nic.* IX, 8, 4.
(2) *Eth. Nic.* IX, 8, 6 e IX, 4, 3.
(3) *Eth. Nic.* IX, 8, 6.
(4) *Eth. Nic.* IX, 8, 7. πάντων δὲ ἁμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καί διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ' ἂν παντ' εἴη τὰ δέοντα καὶ ἰδίᾳ ἑκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτον ἐστίν. La *Grande Etica* respinge a torto il nobile significato della parola φίλαυτος. φίλαυτος è per essa solamente il cattivo; il buono è più propriamente φιλάγαθος. ἔστι μὲν οὖν καὶ φιλάγαθος, οὐ φίλαυτος· μόνον γάρ, εἴπερ φιλεῖ αὑτὸς ἑαυτόν, ὅτι ἀγαθός. ὁ δὲ φαῦλος φίλαυτος. οὐδὲν γὰρ ἔχει δι' ὃ φιλήσει αὐτὸς ἑαυτὸν οἷον καλόν τι, ἀλλ' ἄνευ τούτων αὐτὸς ἑαυτόν φιλήσει, ᾗ αὐτός. διὸ καὶ οὗτος ἂν κυρίως λέγοιτο φίλαυτος. (*Magn. Mor.* II, 14, 3). Aristotele risponderebbe, dal suo punto di vista, che non si è mai meglio *se medesimi* di quando si è *buoni*.

Dove, invece, sia l'altro amore di sè, tutto andrà in rovina: chi obbedisce alle passioni ed opera male, e crede così di amare se stesso, non soltanto danneggia gli altri, ma, in fondo, anche se stesso, perocchè c'è in lui come un interno dissidio, dissidio fra quello che convien fare e quello che fa, τῷ μοχθηρῷ διαφωνεῖ ἃ δεῖ πράττειν καὶ ἃ πράττει (1); sicchè non di rado gli viene in odio la vita, e la fugge e se la toglie colle proprie mani, οἷς δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται, καὶ διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται, φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς (2). Chi ama se stesso in questa maniera, in realtà, adunque, odia se stesso. E perciò, conclude Aristotele, conviene essere egoisti alla maniera dei virtuosi, non come fanno i più; come fanno i più, non sta bene, ὡς δ' οἱ πολλοὶ οὐ χρή (3).

Semplici e nobili parole, che sono, insieme, rimprovero e ammonimento alle scuole filosofiche, che più o meno apertamente pongono a base della morale il gretto interesse personale!

II. — Per quanto s'è detto, adunque, si può concludere che il sistema morale d'Aristotele è bensì un *Eudemonismo*, ma non un *Eudemonismo* volgare: la felicità da lui proposta agli uomini s'identifica colla perfezione e coll'eccellenza; e perciò è una felicità elevata che deriva dallo svolgimento delle facoltà più nobili dello spirito.

Fra le dottrine eudemonistiche odierne quella che, a prima vista, gli si potrebbe paragonare, per questo rispetto, è la dottrina dello Stuart Mill. Anche lo Stuart Mill fa distinzione fra una felicità inferiore e una felicità superiore, fra piaceri più nobili e piaceri meno nobili; il criterio della qualità dev'essere anche, per lui, aggiunto e sovrapposto al criterio della quantità, quando si tratti di giudicare i piaceri (4). Ci sono, nello spirito attività

---

(1) *Eth. Nic.* IX, 8, 7-8.
(2) *Eth. Nic.* IX, 4, 8.
(3) *Eth. Nic,* IX, 8, 11.
(4) *Utilitarisme* (trad. franc.) pp. 15-16.

più e meno elevate; dalle attività più elevate derivano i piaceri migliori e la migliore felicità; c'è una vita umile e insignificante, e ce n'è an'altra più alta, piena di un grande valore; la felicità va cercata in quest'ultima. « La cultura d'una nobiltà ideale di volontà e di condotta è », dice il Mill, « per gli esseri umani individuali, un fine al quale deve cedere, in caso di conflitto, la ricerca della lor propria felicità o di quella degli altri, in quanto è compresa nella loro. Questa elevatezza e nobiltà di carattere contribuirebbe, più che qualunque altra cosa, a rendere la vita umana felice; felice, ad un tempo, nel senso relativamente umile della parola, per il piacere e l'assenza del dolore, e, nel senso più elevato, per una vita che non sarebbe più, ciò che è ora, quasi universalmente puerile e insignificante, ma tale quale possono desiderarla e volerla esseri umani, di cui le facoltà sieno sviluppate a un grado superiore » (1). E questo non è detto dal Mill alla sfuggita; questo stesso, o press'a poco, ripete nelle sue *Memorie*, nell'*Utilitarismo*, nei *Saggi sulla Religione*, sicchè si può ritenere come una sua dottrina costante. Il suo utilitarismo, adunque, non è più puramente empirico, ma si trasforma e s'eleva; da umili principii arriva ad altezze, a cui non si sperava sicuramente di vederlo salire.

Eppure in questo innalzamento non è una progressione naturale, ma un salto; l'empirismo è oltrepassato per una specie di contraddizione all'empirismo stesso, per una specie d'ispirazione individuale assai al di sopra dell'empirismo. Ammesso come unico principio della morale il piacere, non si può parlare di piaceri migliori e peggiori, di felicità più nobile e meno nobile, se non contraddicendo a quel principio e mettendo, accanto e al di sopra di esso, un altro. E poi non sarebbe fittizia la *qualità* dei piaceri com'è intesa dal Mill? Vedasi qual è,

---

(1) *Logique déductive et inductive*, vol. II, p. 560 della trad. franç.

secondo lui, il criterio per distinguere quando un piacere è *qualitativamente* migliore d'un altro. « Se mi si domanda ciò ch'io intendo per differenza di qualità nei piaceri, o come il valore d'un piacere può essere conosciuto altrimenti che per un rapporto di quantità, non vedo che una sola risposta possibile. Se, fra due piaceri, la maggioranza di quelli che li hanno esperimentati, sceglie uno dei due, questo sarà il più desiderabile. Se uno dei due piaceri sarà posto dalle persone competenti molto al di sopra dell'altro, quantunque sia difficile conseguirlo; se si ricusa d'abbandonarne la ricerca pel possesso dell'altro, si può assicurare che il primo piacere è ben superiore al secondo in qualità, quantunque sia minore forse in quantità » (1).

Evidentemente, qui lo Stuart Mill non vuole tener conto degli *attributi morali* del piacere, e della *qualità* degli atti da cui questo deriva, per giudicare della sua qualità; e per ciò è costretto a proporre una qualità astratta, problematica, non avente alcun fondamento, e posta solo nell'arbitrio d'una specie di tribunale utilitario. Dunque la nobiltà e la dignità ideale che lo Stuart Mill consiglia di sviluppare in noi, e in cui sta la migliore felicità, è talmente convenzionale, che siamo, in ultima analisi, costretti a rimettercene all'arbitrio del più gran numero! Come faremo a ottenerla, questa felicità migliore, se manca in noi un criterio a cui attenerci per questo scopo, se nei nostri affari interni dobbiamo rinunciare, per così dire, all'autonomia, al *self-government*? D'altra parte, su che si fondano le persone che il Mill chiama *competenti*, per giudicare un piacere migliore d'un altro per qualità? O si fondano su qualche intuizione, su qualche ispirazione interna; e allora questa specie di tribunale è inutile, perchè qualunque uomo potrebbe, sul medesimo fondamento, giudicare da sè de' suoi piaceri; o si fondano sul capriccio proprio e sull'arbitrio,

---

(1) *Utilitarisme*, pp. 16-17.

e allora il tribunale non è soltanto tnutile, ma dannoso. In ogni caso, adunque, il criterio stabilito è inaccettabile; e bisogna dire col Guyau che è una specie di sotterfugio filosofico, a cui lo Stuart Mill si trova ridotto, dopo aver messo da parte gli *attributi morali* del piacere, e per non aver voluto considerare, nel piacere, che una qualità astratta e che non si può cogliere (1).

Queste contraddizioni non sono in Aristotele. Il suo *Eudemonismo* non oltrepassa l'empirismo per una contraddizione all'empirismo stesso, per una specie d'ispirazione individuale, come nel Mill: esso riposa su principii razionali espressamente riconosciuti; esso è essenzialmente razionale; l'autore stesso vuole che sia tale. Sotto questo rispetto, meglio che a quello dello Stuart Mill, il sistema morale d'Aristotile si può ravvicinare a quello del Leibniz.

Anche pel Leibniz, ciò che forma la felicità è lo svolgimento pieno ed armonico dell'attività, dell'essere; anche pel Leibniz il piacere è il sentimento della perfezione, e la perfezione è una specie d'innalzamento, di accrescimento dell'essere, un grado eminente dell'essere o della forza: perfezione ed eccellenza anche per lui è tutt'uno. Il grado inferiore dell'attività è quello del senso, che ci procura un accrescimento momentaneo e ristretto dell'essere nostro, e quindi piaceri effimeri ed egoistici; il grado superiore sta, invece, nell'attività razionale, che colle sue rappresentazioni chiare e distinte intorno alle cose e alla loro natura, col metterci in una comunicazione più vasta e più intima con gli altri esseri intelligenti e col mondo, accresce in modo più intenso e duraturo l'essere nostro e il godimento che ne consegue. La vera felicità anche pel Leibniz sta nell'attività razionale perfetta, nella vita del pensiero; e anche pel Leibniz quest'attività e questa

(1) *La Morale anglaise contemporaine* p. 99-100. Cfr., per quanto è detto qui nel testo, GIUSEPPE ZUCCANTE, *Giovanni Stuart Mill e l'Utilitarismo*, cap. I della Parte Terza.

vita è virtù. « Quando la gioia, dice il Leibniz, procede dalla conoscenza ed è accompagnata da luce e produce, per conseguenza, nella volontà un'inclinazione verso il bene, si ha ciò che si chiama virtù » (1).

Ma, più che per altro, merita il Leibniz d'essere ravvicinato ad Aristotele, pel concetto d'attività e d'energia, in cui, secondo lui, è riposta la sostanza, l'essere e ad un tempo il bene. Non rammenta ciò quello che dice ripetutamente Aristotele, che la vita è sovrattutto energia, che vita migliore è quella che spiega un'attività migliore, che il bene d'un essere bisogna ricercare nell'opera sua propria, in quell'opera che ne costituisce la natura e l'essenza? Il concetto di energia e di attività è fondamentale in Aristotele, com'è fondamentale nel Leibniz.

Anche allo Spinoza si potrebbe ravvicinare Aristotele, non certamente pel concetto di attività, che manca quasi affatto nello Spinoza e vi è sacrificato al concetto di sostanza; ma perchè, essendo l'uomo, nel sistema di Spinoza, un essere essenzialmente intelligente, il suo bene supremo sta, per ciò, nel grado supremo del conoscere, nella *cognizione intuitiva*, nello svolgimento delle *idee adeguate*. Le *idee adeguate* sono le idee per le quali l'anima comprende se stessa e si riattacca alla sua vera causa che è Dio; per le quali si rappresenta le cose particolari e, quindi, anche se stessa, non come esistenti per sè, ma secondo quello che sono realmente, come modi di una sostanza infinita, e secondo la loro connessione necessaria ed universale, *sub specie aeternitatis*. Giunti a questo grado supremo, noi c'immedesiamo, per così dire, con Dio, diventiamo consciamente parti di Lui, della sua mente, amiamo Lui solo; con che acquistiamo la massima virtù, che è insieme la massima felicità. Chi, invece, s'abbandoni alle idee *inadeguate*, vale a dire ai sensi, da cui deriva l'amore delle cose finite e, quindi, tutte le passioni

(1) LEIBNIZ, *Von der Glückseligkeit*; p. 671 della grande edizione delle opere filosofiche del Leibniz fatta dall'Erdmann.

e le perturbazioni dell'animo, s'allontana dalla sua propria essenza, comprende di meno in meno se stesso e finisce col perdersi in ciò che non è lui.

In tutto questo, se si tolga il linguaggio diverso e quella tinta di misticismo, per cui a buon diritto la morale di Spinoza fu paragonata a quella dei Neoplatonici, è evidente l'influenza del pensiero d'Aristotele. Direi, anzi, che lo stesso misticismo, così spiccato nello Spinoza, non è estraneo ad Aristotele, se è vero, come nessuno ne dubita, che questi nella sua dottrina della contemplazione si riattacca a Platone.

Ed ora non sembri strano se ci proponiamo di paragonare la morale di Aristotele colla morale del Kant. Un paragone dell'*Eudemonismo* colla pura morale del *dovere*! E' un paradosso, si dirà; il Kant ha combattuto sempre con grande energia ogni dottrina che si fondi sulla felicità e sulla perfezione. Eppure il paragone non è fuor di posto; servirà, anzi, a schiarire ulteriormente la dottrina d'Aristotele. Non preoccupiamoci della diversità del linguaggio; vediamo quello che, sotto apparenze diverse, è sostanzialmente identico.

Il Kant proclama energicàmente che la *natura razionale* è un *fine in sè*; e Aristotele dice che la vita secondo virtù perfetta, ζωὴ κατ' ἀρετὴν κρατίστην, è degna d'essere scelta per se, αἱρετὴ καθ' αὑτήν: ma la vita secondo virtù perfetta non è che vita razionale, ζωὴ κατὰ λόγον, e perciò la vita razionale anche per Aristotele è un *fine in sè*, ha una *dignità* sua propria, che non ha bisogno di prendere a prestito da checchessia. Ciò stesso è espresso dalle parole: ἀρετὴ τέλεια, ἀρετὴ τελειοτάτη, τέλος τελειότατον, le quali indicano ancora che la natura razionale e la virtù che ne consegue, è oggetto finale, è fine e più veramente fine di tutto quanto il resto. La personalità umana, la umanità vera, secondo il Kant, sta essenzialmente nella ragione; è la ragione da cui dipende il valore dell'uomo; è la ragione che ne fa un *fine in sè*, e per cui l'uomo deve trattare se stesso come tale in ogni sua azione, e come tale venir trattato da tutti gli altri nelle

loro azioni e nei loro rapporti con lui. La formula della moralità: « *Opera in modo da usare l'Umanità, sia nella tua persona, sia in quella d'ogni altro, sempre, ad un tempo, come fine, e non mai come solo mezzo* » (1), è conseguenza di questo principio. Ma Aristotele non giunge a diversa conclusione, quando afferma che l'opera propria dell'uomo è l'attività razionale, che ciascun uomo è da questa essenzialmente e in proprio costituito, οἰκεῖον, e che questa forma ciò che v'ha nell'uomo di più elevato e più nobile, τὸ κράτιστον.

La ragione è la guida della vita per Aristotele; l'operare umano dev'essere essenzialmente razionale. Ma non è la ragione di questo o di quell'individuo, sicuramente, che sia la guida della vita: l'elemento razionale è attuato incompletamente negli individui; è invece la *retta ragione*, ὀρθὸς λόγος (2), la ragione che diremo ideale, in quanto contiene in sè una regola universale. Conformare a questo tipo ideale le proprie azioni è l'ufficio della virtù, che sarà tanto più perfetta, quanto più vi si accosta. Questo stesso concetto è nel Kant. Secondo il Kant l'uomo, come ente morale, non appartiene a un mondo *fenomenico*, ma al *noumenico*, dove le condizioni del mondo fisico e sensibile non lo toccano. I principii morali, impertanto, non devono aver niente di comune colla parte sensibile dell'uomo, ma devono esser tratti dalla sua natura razionale, o meglio dalla Ragione in generale, di guisa che, stabiliti su questo fondamento, abbiano valore non solamente per gli uomini, ma per tutti gli esseri ragionevoli. La Morale non si acconcia, come la Fisica, ad essere una scienza buona soltanto per l'uomo e relativa al suo pensiero; essa deve fondarsi sopra un principio che si trovi bensì nell'uomo, che faccia parte di esso, ma che, per la natura sua, si elevi sopra gli altri elementi della natura umana, e l'accomuni con tutti gli esseri ragionevoli. La natura razionale impertanto, o la *Ragion*

(1) KANT. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 57.
(2) ETH. NIC. VI, 1.

pratica, è il fondamento della moralità; anzi, è la stessa ragion pratica nella sua universalità, o la volontà in quanto si conforma ad una massima universale e quindi razionale, la legge morale suprema (1). La volontà *pura* del Kant, la volontà che si conforma per modo alla legge razionale che finisce coll'identificarsi con essa, coll'essere quindi legge a se stessa, coll'essere *autonoma*, è, perciò, in fondo la *retta ragione* di Aristotele. Sicchè ecco i punti che hanno in comune Aristotele e il Kant: la natura umana considerata in quanto essenzialmente razionale, la dignità di questa natura e il privilegio, per dir così, d'essere un *fine in sè*, la necessità che questa natura si rispetti e si svolga, perchè l'uomo sia uomo più e meglio che sia possibile, la ragione guida suprema della vita e legge suprema morale. Non c'è tanto da poter ravvicinare due sistemi e due uomini?

Ma il Kant non vorrebbe certamente questo ravvicinamento. Nella *Critica della Ragion pratica* (2), nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* (3), nella *Dottrina della virtù* (4), combatte con energia ogni principio, com'egli lo chiama, *eteronomico*, ogni principio, cioè, che imponga al volere un fine estraneo a lui stesso, e lo renda come tale obbligatorio. Un fine, osserva il Kant, estraneo al volere, un fine che la ragione non riconosca in sè come ragione, ed esclusivamente come ragione, non può essere il fondamento d'un *Imperativo categorico*; sarà un qualche *interesse* che spinge la ragione a riconoscere quel fine estraneo. Fra i principii *eteronomici* sono la felicità e la perfezione. Della felicità non occorre parlare; essa non può essere il fondamento della morale, perchè è falso che il benessere si regoli sempre sul ben fare,

---

(1) CARLO CANTONI, *Emanuele Kant*. Milano, Hoepli, 1884, vol. II, p. 79.

(2) Prima parte, lib. I, cap. I.

(3) Seconda Sezione. *Divisione di tutti i principii possibili di moralità.*

(4) Introduzione, artic. V.

e altra cosa è rendere un uomo felice, e altra renderlo buono; e poi questo principio non distingue sostanzialmente la virtù dal vizio, poichè riduce ad una stessa classe i motivi dell'una e quelli dell'altro. Quanto alla perfezione, è un principio vago e indeterminato, salvo che non si dichiari che la perfezione dell'uomo sta in ciò ch'egli può conoscere e seguire la legge morale; nel qual caso non è più la perfezione il fondamento della legge morale, ma la legge morale il fondamento della perfezione, cioè, insomma, ricadiamo nella morale dell'*autonomia*, avvolgendoci in un circolo. D'altra parte, se la perfezione del nostro essere ci è proposta come fine, bisogna bene che questo fine vogliamo come nostro, e quindi come buono e piacevole a noi. Sicchè non è la moralità, non è il rispetto della legge morale come tale, non è il dovere in sè che ci fa operare virtuosamente, ma in fondo il piacere, la felicità, il bene nostro; e, perciò, nel nostro operare c'è bensì legalità, ma non moralità, c'è conformità degli atti alla legge, ma non *buona volontà*, c'è il fatto, ma non l'intenzione. « Dovunque », dice il Kant, « un oggetto della volontà deve servir di principio per prescrivere alla volontà stessa la regola che la determina, questa regola non è che *eteronomia*; l'imperativo è condizionato, vale a dire: *Se* o *perchè* si vuole questo oggetto, si deve operare in tale o tal maniera; di guisa che esso non può mai prescrivere moralmente, cioè categoricamente. Se dunque l'oggetto può determinare la volontà per mezzo dell'inclinazione, come nel principio della felicità personale; o per mezzo della ragione diretta sovra oggetti della nostra volontà in generale, come nel principio della perfezione; allora la volontà non si determina mai *immediatamente* essa stessa per la rappresentazione dell'azione, ma solamente per l'incentivo che viene ad essa dall'effetto previsto dell'azione: *Io devo fare qualche cosa per la ragione che voglio qualche altra cosa.* E allora un'altra legge ancora dev'essere elevata a principio nel mio soggetto, in conseguenza della quale io voglia quest'altra cosa... E siccome questa legge è data dalla natura

stessa del soggetto, e, in quanto legge della natura, non dev'essere conosciuta e dimostrata che per via d'esperienza, essa è per conseguenza contingente in sè, e per ciò stesso disadatta a servire di regola pratica apodittica, quale dev'essere la regola morale; al contrario, essa è *sempre eteronomia pura* della volontà, perchè in questo caso la volontà non dà essa a se stessa la legge; bensì la riceve da un'eccitazione esterna, per mezzo d'una natura del soggetto appropriata alla sua suscettibilità » (1). Insomma, anche nel caso che ci si proponga come fine la perfezione e non in quello solo che ci si propone come fine la felicità, sebbene la perfezione, a confessione del Kant stesso (2), sia di molto preferibile, chè si fonda in ogni modo sulla ragione; anche in questo caso di moralità vera non si può parlare, perchè manca l'*autonomia* della volontà, a cui si sostituisce l'*eteronomia*. E perciò la morale aristotelica della felicità e della perfezione non può ravvicinarsi alla morale Kantiana; ogni tentativo che si faccia a tale scopo è illusorio.

Ma perchè, si può domandare con Ollé-Laprune, la legge morale, quale il Kant la concepisce, comanda all'uomo di operare in questa o in quella maniera, se non c'è nell'uomo nessuna perfezione, nessuna eccellenza, nessuna dignità che abbia valore per sè e sia la ragione di quel comando? Il Kant, contiuua il medesimo scrittore, pretende che il principio della moralità sia *formale*, e *formale* non sia che quando la ragione del comando è la legge medesima, la legge sola e nessun'altra cosa che la legge; e che per conseguenza cessi d'essere *formale* e divenga *materiale*, vale a dire, si distrugga da sè e sparisca, quando la volontà si determini ad agire non per la legge sola, per la legge pura, ma per qualche cosa che sia per essa un *oggetto*. Ma questa pretesa è eccessiva; la legge morale così intesa diviene arbitraria, irrazionale; chè arbitrariamente o senza ragione decide che

(1) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, **Seconda sezione.**
(2) **Ib.**

questo si debba fare e quello evitare. Volendo che la moralità sia tutto, si toglie alla moralità ciò che ne è, in un certo senso, come la condizione precedente e il fondamento, la si rende impossibile, la si distrugge. Questa difficoltà sparirebbe, se dicessimo con Aristotele che v'ha una certa eccellenza della natura umana, una perfezione che bisogna e rispettare e sviluppare. Questa eccellenza è la ragione e il fondamento della legge morale. In che è compromessa la legge morale, perchè si trova ciò che la spiega e la cagiona? Ma non fa adunque qualche cosa di simile il Kant stesso, quando dichiara che la natura razionale ha un pregio, una dignità, e dà dell'imperativo categorico questa formula: *Opera in modo da trattare sempre l'umanità, sia nella tua persona, sia in quella degli altri, come un fine e mai come un mezzo?* (1).

Che se il Kant obiettasse pur sempre che, prendendosi per principio della morale la perfezione, vi si introduce un fine estraneo, e quindi un *oggetto* e quindi una *materia*, e che i *principii materiali, fondati sugli oggetti dei nostri appetiti*, sono, in ultimo, ricavati tutti dai sentimenti del piacere e del dolore, e perciò non possono dar leggi pratiche o morali, perchè egoistici; si potrebbe rispondere che non si vede come siano impossibili principii materiali, ricavati da qualche altro fondamento che non sia il piacere e il dolore. Non potrebbe la mia ragione riconoscere in una qualche cosa un valore assoluto, e proporsela come fine da conseguire, senzachè per questo essa sia un fine egoistico, consistente nella soddisfazione de' miei istinti e de' miei appetiti? Ci sono dei beni che, riconosciuti dalla ragione, s'indirizzano alla volontà senz'alcun intermediario sensibile, per la sola forza della loro eccellenza riconosciuta. La Scuola faceva distinzione fra il *bonum delectabile* e il *bonum intelligibile*: appunto, il *bonum intelligibile* è tale che s'impo-

(1) OLLÈ-LAPRUNE, Op. cit., pp. 220-221.

ne alla volontà per se stesso, pel suo pregio intrinseco, indipendentemente dal piacere che possa da esso derivare. Perchè mai si dovranno col Kant riguardare tutti gli oggetti del nostro volere come oggetti degli appetiti e, quindi, egoistici ? Se cosi fosse, osserva il Cantoni, oggetti degli appetiti sarebbero anche le cose che ci vengono comandete dalla legge ; perocchè, quantunque si ammetta che questa sia meramente formale, dovrebbe pur sempre indicare gli oggetti da conseguire, dal momento che si propone di regolare le nostre azioni. È vero che il Kant potrebbe soggiungere che, anche mirandosi ad un dato effetto, ad un dato scopo, ciò che ci determina è sempre la legge, una pura forma ; ma gli si potrebbe rispondere che, in ogni modo, ci sono dei fini e quindi degli oggetti materiali dell'operare, che non sono egoistici (1). Ma poi come può una semplice forma essere obbligatoria ? Il Kant stesso confessa essere un mistero come mai una semplice forma sia obbligatoria. Che senso ha il principio della *legislatività universale* (*Gesetzmässigkeit*), se non si presuppone una molteplicità di enti che sentono e che vogliono, la possibilità di un operare uniforme in quelli e di un accordo di voleri ? E queste son tutte determinazioni materiali (2).

La morale della pura forma, la morale indipendente da ogni determinazione materiale, è, adunque, insostenibile nell'ordine del pensiero, più ancora insostenibile nell'ordine della reltà ; dove i diritti dell'umana natura sono da quella affatto sconosciuti e calpestati.

Lo Janet paragonò la dottrina della pura forma alla dottrina del puro amore, sostenuta dai quietisti. I mistici della scuola di Molinos, della signora Guyon, di Fenelon, pretendevano che il disinteresse dell'amor di Dio giungesse fino all'indifferenza per la salute eterna ; e alcuni andarono fino al punto di consentire alla dannazione per piacere a Dio, e per mostrare il loro perfetto distacca-

(1) CARLO CANTONI, Op. cit., vol. II, pag. 219-220.
(2) CARLO CANTONI. Ib., p. 222.

mento da ogni sentimento personale (1). Così il Kant, per paura che nell'operare morale si mettesse qualche cosa di egoistico, che immediatamente lo distruggerebbe, volle un operare puramente formale; non l'inclinazione naturale, non un elemento qualunque della persona umana in quanto umana (2), non la rappresentazione di qualsivoglia oggetto estraneo alla legge, ma la pura forma della legge. Ma, come il Bossuet ha energicamente confutate le visioni esaltate dei mistici quietisti, mostrando che non è richiesto dalla teologia l'assoluto distacco da se medesimi (3), così egualmente si potrebbe fare per la morale kantiana (4).

Del resto, il Kant stesso non può in fondo prescindere dagli elementi dell'umana natura. Egli, benchè così rigido e austero, confessa che la legge morale non ci lascia insensibili; che per la sua dignità ed eccellenza esercita sul sentimento un'azione (*Wirkung*); azione che non ha nulla di *patologico* sicuramente, che dev'essere chiamata un *effetto pratico* (*praktisch gewirkt*), perchè la sua causa risiede nella pura ragione pratica; ma che appartiene pur sempre all'ordine dei sentimenti (5). Questo sen-

---

(1) PAUL IANET, *La Morale*, Paris, Delagrave, 1887, p. 104.

(2) Si rammenti che la moralità pel Kant non si fonda sulla ragione umana in quanto umana, ma sulla ragione in universale, sul concetto puro dell'ente razionale in genere. Vedi anche Cantoni, Op. cit., vol. 2, p. 67-68.

(3) BOSSUET, *Instruction sur les états d'oraison*.

(4) Ognuno ricorda in proposito il celebre epigramma dello Schiller contro il soverchio rigorismo della morale Kantiana:

Gevvissenscrupel.
Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung;
Und so vvurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.
Da ist kein anderer Rath: du must suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, vvie die Pflicht dir gebiet.

(5) « Il sentimento sensibile che è il fondamento di tutte le nostre inclinazioni, è senza dubbio la condizione del sentimento (*Empfindung*) che noi chiamiamo rispetto ». *Kritik der praktischen Vernunft*, Part. I, lib. I, cap. 3.

timento che la legge suscita in noi, è il sentimento del rispetto. « Il rispetto per la legge non è un incentivo per la moralità, ma è la moralità stessa considerata subbiettivamente come incentivo... Esso non serve nè a giudicare le azioni, nè a fondare la legge morale obbiettiva, ma semplicemente come incentivo a fare una massima di questa legge in se stessa ». « Dal concetto d'un incentivo poi, aggiunge il Kant, deriva quello d'un interesse, che è in questo caso un interesse morale » (1).

Tutto questo vuol dire che la legge ha pur sempre bisogno di tradursi in un fatto del sentimento, per esercitare la sua efficacia sull'uomo, perdendo per ciò stesso immediatamente il suo carattere puramente formale.

Ma non soltanto, secondo il Kant, la legge morale suscita questo sentimento di rispetto, questo interesse, questa intima soddisfazione dovuta alla sua eccellenza, che è poi un incentivo a farne una massima d'operare; ma, dopo d'essere stata messa in pratica, diventa cagione d'altre soddisfazioni anche più intense e profonde. La virtù gode di se medesima e trova in se medesima una ricompensa. C'è, in chi opera bene, un'interna onestà (*honestas interna*), una giusta estimazione di sè (*justum sui aestimium*), per cui egli sente di sovrastare agli altri. Conformando il nostro operare alla legge, « noi dobbiamo sentirci elevati, dice il Kant, e stimare altamente noi stessi, perchè abbiamo il sentimento d'un valore interno (*valor*), che ci mette al di sopra d'ogni prezzo (*pretium*), e ci conferisce una dignità inalienabile (*dignitas interna*), ben adatta a inspirarci rispetto (*reverentia*) per noi medesimi » (2). Non è questa una nuova sorgente di soddisfazioni ineffabili, sebbene austere?

Ma c'è anche di più. Il Kant non lascia la virtù senza speranza. La soddisfazione di sè (*Selbszufriedenheit*) che si trova in chi opera bene, vale a dire in chi conforma

(1) *Kritik der praktischen Vernunft*, Part. I, lib. I, cap. 3.

(2) *Tugendlehre*, Part. I, lib. I, § 2. Consulta anche Introd. VII e Part. I, lib. I, § 4.

il suo operare alla legge, per istima della legge e non per altro motivo, non è mai perfetta; prima di tutto perchè, nascendo dall'esser liberati da un male, cioè dalle molestie delle tendenze affettive, è in sè puramente negativa; e poi perchè, non essendo mai possibile renderci affatto indipendenti da queste tendenze, quella liberazione non è mai completa quaggiù (1). La virtù, adunque, non è premio sufficiente a se stessa; fa meraviglia, dice il Kant, che antichi e moderni abbiano scorto nella vita presente la felicità accordata in giusta proporzione alla virtù (2). Eppure la legge morale esige che la virtù e la felicità s'accordino. Il bene sommo (*das höchste gut*) contiene in sè la virtù e la felicità; esso non sta nella virtù sola, sebbene questa sia il bene morale per eccellenza e superiore a tutti quanti gli altri; sta nell'unione della virtù colla felicità; perocchè, osserva il Kant, quando si supponesse un essere che a un volere perfetto congiungesse l'onnipotenza, questo non si contenterebbe solo di meritare la felicità, ma se la procaccerebbe (3). La virtù vuole l'accordo dell'ordine dell'universo con se medesima; essa crea come un diritto a questo accordo, una specie di necessità morale che si effettui l'ideale del bene sommo.

In conclusione, adunque, il Kant ha ammesso che la legge morale produce, per la sua intrinseca eccellenza, un sentimento speciale, il sentimento del rispetto, che si converte poi in un incentivo alla moralità e in un interesse per essa, ha ammesso che il bene operare, se non dev'essere in nessun caso determinato dalla soddisfazione e dal contento di sè, che arreca come conseguenza, questa conseguenza arreca pur sempre; e per ultimo ha ammesso ancora, che virtù e felicità si uniscono nel bene sommo e formano lo scopo supremo della vita.

Tutto questo è, in fondo, anche in Aristotele. Già s'è

---

(1) CANTONI, Op. cit., vol. II, p. 177.
(2) CANTONI, Op. cit., vol. II, p. 175.
(3) CANTONI, Op. cit., Vol. II, p. 192.

detto che i piaceri per lui differiscono non solo di grado e d'intensità, ma di natura, e sono buoni o cattivi, secondochè provengono da azioni buone o cattive. Ciò vuol dire che il bene non è bene per il piacere; il bene è bene perchè è bene; il piacere è un'aggiunta, che non fa cambiare al bene la sua natura; piuttosto, è il bene che fa cambiare la natura del piacere. Insomma, vi sono delle cose che piacciono, per così dire, alla ragione; esse ci procurano una piacevole emozione, perchè buone; ma la ragione le giudica buone in se stesse, anche senza l'emozione che le accompagna. « Noi ci prenderemmo cura, dice Aristotele, di molte cose, anche se non ci recassero alcun piacere, come per esempio della virtù. Se di necessità tiene dietro a questa il piacere, non importa; noi la eleggeremmo, anche se non provenisse da essa piacere ». Per contro, egli aggiunge, « nessuno eleggerebbe di dilettarsi in qualche cosa di turpe, se anche non avesse mai a provarne dolore » (1).

In conclusione, c'è per Aristotele un *bonum*, come l'abbiamo chiamato, *intelligibile*, che piace e deve piacere a chiunque sia saggio, e che, avendo un valore intrinseco, un pregio in se medesimo, si deve scegliere per sè, anche nel caso non gli andasse congiunto il piacere. E' altra cosa la legge morale del Kant, che si deve obbedire per

(1) *Eth. Nic.* X, 3. 11-12. Il luogo è notevole e merita di essere riferito per intero: Ἐμφανίζειν δὲ δοκεῖ καὶ ὁ φίλος ἕτερος ὢν τοῦ κόλακος, οὐκ οὖσαν ἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν ἢ διαφόρους εἴδει. ὁ μὲν γὰρ πρὸς τἀγαθὸν ὁμιλεῖν δοκεῖ, ὁ δὲ πρὸς ἡδονήν, καὶ τῷ μὲν ὀνειδίζεται, τὸν δ' ἐπαινοῦσιν ὡς πρὸς ἕτερα ὁμιλοῦντα. οὐδείς τ' ἂν ἕλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἷόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι. περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἷον ὁρᾶν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἕπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἑλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτο ἀπ' αὐτῶν ἡδονή.

sè, per la stima che se ne ha solamente, e che tuttavia non può non suscitare un sentimento, il sentimento del rispetto, l'interesse che deriva da' suoi pregi medesimi? Quanto poi alle intime gioie che nascono dall'avere operato virtuosamente, Aristotele le ammette così bene, che addirittura sostiene, con evidente esagerazione, che non si può chiamare virtuoso chi non si compiaccia dell'operare virtuosamente e provi in ciò fatica e dolore (1).

Ma più che in altro, l'analogia fra il Kant e Aristotele è notevole nella teoria del bene sommo. Il bene sommo per Aristotele sta nel completo svolgimento della natura umana; la felicità è identificata con la eccellenza e la perfezione, che suppone la virtù, la virtù morale propriamente detta e la sapienza. Pel Kant il bene sommo sta pure nell'unione della virtù colla felicità, nell'accordo della moralità coll'ordine dell'universo; cioè ancora nel perfetto svolgimento della natura umana, fatta per essere buona e per essere felice. *Il regno dei fini*, di cui parla il Kant, in cui virtù e felicità s'accordano, in cui le esigenze della legge morale sono, per quest'accordo, completamente soddisfatte, è la vita eccellente e felice, di cui parla Aristotele; vita secondo il migliore e il più elevato dei principii che sono nell'uomo; vita che è, ad un tempo, virtù perfetta e perfetta felicità, il bene sommo, in una parola. I due filosofi s'accordano poi anche nell'ammettere che il bene sommo, nella condizione in cui l'uomo è, è piuttosto un ideale che una realtà, a cui aspira incessantemente la volontà, ma che i nostri sforzi non riescono mai ad ottenere completamente.

Del resto, non si tema che, per la smania dei raffronti ad ogni costo, noi vogliamo disconoscere le serie differenze che pur ci sono fra la morale del Kant e la morale d'Aristotele. Prima di tutto il concetto del dovere pel dovere, anzi lo stesso concetto del dovere; l'esclusione totale di ogni elemento egoistico dalla determinazione delle nostre

---

(1) *Eth. Nic.* II, 3, 1.

azioni; il più assoluto disinteresse, fondamento unico dell'operare virtuoso; la purezza, insomma, della morale kantiana, siamo ben lungi dal trovare in Aristotele.

In Aristotele, come già s'è osservato, la felicità s'identifica, bensì, con la virtù, nell'unico concetto dell'eccellenza e della perfezione dell'umana natura; anzi, la virtù si considera qua e là come desiderabile in sè, anche senza la felicità che le va unita; e, tuttavia, è pur sempre la felicità che tiene il primo posto, tanto che si può riguardare la virtù come un mezzo a conseguire il bene sommo, appunto nella felicità. Nel Kant, invece, virtù e felicità s'uniscono bensì, ma non s'identificano; la virtù è l'elemento primo e fondamentale del bene sommo; la felicità è dipendente da essa e ad essa proporzionata; virtù e felicità, secondo il Kant, stanno fra loro nel rapporto di causa ad affetto. E' la legge morale che vuole che alla virtù tenga dietro come compenso la felicità; ma, ciò che ha vero valore, è la virtù, il bene morale, la volontà buona; è questa il bene supremo (1).

Ma una differenza anche più sostanziale fra i due filosofi è la seguente. Mentre in Aristotele il nesso tra virtù e felicità è un fatto, poichè queste costituiscono, in fondo, una medesima cosa, non dandosi alcun genere d'attività, a cui non s'accompagni un piacere corrispondente; e perciò, quando la fortuna non sia avversa, l'ideale del sommo bene, se non sempre e totalmente, in parte almeno e di tempo in tempo, agli uomini amici della virtù è possible attuare quaggiù; nel Kant, invece, quel nesso, anzichè un fatto, è un diritto; il diritto del bene a un compenso, il diritto della virtù a non essere sacrificio e dolore sempre. Ma un tale diritto, cioè un tal nesso necessario tra la virtù e la felicità, è vano sperare che si

(1) Non bisogna confondere, nella teoria del Kant, il bene *sommo* col bene *supremo*. *Bene supremo*, come risulta dal primo capitolo della *Fondazione*, è la virtù, il bene morale; *bene sommo* è, invece, il bene che in sè li comprende tutti, il bene perfettissimo, che è la somma della virtù e della felicità.

attui nella vita presente, sebbene in questa si compiano le azioni rivolte a tale scopo: le leggi del mondo sensibile e *fenomenico* vi si oppongono; solo in un mondo *noumenico* avrà luogo. Il bene sommo perciò è, pel Kant, intimamente connesso colla vita futura e con Dio; per Aristotele, invece, è affatto indipendente e dall'una e dall'altro.

III. — La legge morale, secondo il Kant, prescrive l'attuazione del sommo bene; ma occorre a tale scopo che il primo ed essenziale elemento di esso, che è la moralità, consegua il grado massimo, la santità, che è il pieno e perfetto conformarsi del volere alla legge. Questa perfezione morale assoluta, però, l'uomo non può conseguire in un tempo finito, come la durata di questa vita; essa suppone un progresso continuo e indefinito; e quindi, nella esistenza della persona morale, una durata egualmente continua e indefinita. Solo a questo patto, al tipo di perfezione, all'ideale morale, che è la santità, l'uomo potrà indefinitamente accostarsi. La credenza nell'immortalità dell'anima è perciò, secondo il Kant, una conseguenza necessaria della legge stessa morale, che ci ordina di aspirare alla perfezione, come allo scopo necessario della ragion pratica.

Ma il bene sommo ha due elementi, la virtù massima e la massima felicità. L'immortalità dell'anima rende possibile il primo: come si otterrà il secondo? O, meglio, come si otterrà che al primo si connetta il secondo? Questa connessione, quest'armonia dei due elementi non è possibile che per mezzo di un Essere, che abbia la potenza di stabilirla, abbia un intendimento morale e sia fornito d'intelligenza e di volontà. Solo questo Essere potrà connettere la natura colla moralità, anzi sottomettere la natura alla moralità. Così la credenza in Dio, secondo il Kant, è necessaria; e, quando si tolga questa credenza, converrà anche rinunciare alla speranza del sommo bene, che pure la ragione pratica ci presenta come lo scopo necessario della nostra attività e della nostra esistenza.

In Aristotele l'esplicamento dell'attività razionale perfetta, la contemplazione pura, in cui sta il bene supremo e la suprema felicità, richiede egualmente i due postulati dell'immortalità e di Dio?

Che Aristotele, nel libro decimo specialmente, parli di Dio e d'immortalità; che inviti l'uomo ad aspirare all'alto, al divino, all'immortale, oltrepassando per quanto è possibile la condizione umana; che una certa aria di misticismo spiri, per così dire, dal libro decimo, è un fatto che non si può negare. Ma di Dio nel libro decimo si parla come d'un ideale, a cui si deve mirare di continuo, come dell'Essere il quale, attuando in sè la felicità perfetta, che è la pienezza della vita contemplativa, e avendo in sè in grado eminente e perfetto l'elemento più nobile che si trovi nell'uomo, la ragione, merita perciò che l'uomo si studii d'imitarlo e d'innalzarsi fino a Lui: non mai, però, se ne parla come della causa da cui dipenda la felicità, come dell'Essere che voglia premiare la virtù (1). Il Dio d'Aristotele è un Dio metafisico, press'a poco come il νοῦς d'Anassagora: esso è mero pensiero teoretico mancante di volontà, e privo, quindi, di una vera e viva personalità; è piuttosto un concetto che una persona.

Dare a Dio gli attributi della persona pare ad Aristotele abbassarne la maestà e accostarlo all'uomo, farne, anzi, qualche cosa di sostanzialmente identico all'uomo. E Aristotele respinge risolutamente l'antropomorfismo, che dimentica l'eccellenza della natura divina, e attribuisce agli dèi una vita che non differisce molto dalla nostra (2), quasi fosse l'uomo la parte più eccellente dell'universo. Per paura dell'antropomorfismo, egli non vuole ripetere con Platone che Dio sia l'organizzatore dell'universo, respingendo come indegne della divinità tutte le immagini che, a rappresentarla, si prendono a prestito dall'operare umano (3); e, nella cura gelosa che ha della purezza

(1) Cfr. *Eth. Nic.* X, 7, 8-9 e X, 8, 6-8.
(2) *Metaph.* XII, 8; *Polit.* I, 2, 1252 b.
(3) *Eth. Nic.* X, 8, 7.

dell'intelligenza divina, per poco non le toglie la conoscenza dello stesso universo (1).

Certamente, la divinità agisce nell'universo e nell'uomo; certe disposizioni felici che preparano alla virtù e alla saggezza, trovansi in noi per divine cagioni, θείας αἰτίας (2): l'universo tutto quanto si spiega per una intima azione divina (3). Ma quest'azione è differente dalle azioni ordinarie; non c'è qui nè opera, nè operatore, non c'è governo simile a quello che si riscontra fra gli uomini, nulla è qui fatto, nulla conservato (4). La cura dell'universo e delle cose umane, nel senso in cui s'intende comunemente, non può convenire a Dio, che non è l'autore delle cose e che non può occupare di questi oggetti inferiori il suo purissimo pensiero: questa cura importerebbe, se non un turbamento, un cangiamento e un movimento sicuramente, un passaggio da ciò che non è a ciò che è, un progresso dalla potenza all'atto; il che sarebbe indegno di Dio, che è atto puro e che è immobile. Dio infatti è pensiero; ma non pensiero di qualche cosa diversa da lui, nel qual caso non basterebbe a sè, non sarebbe perfetto; bensì pensiero che ha per oggetto se stesso, pensiero di sè stesso, pensiero di pensiero, νόησις νοήσεως; nell'eterna contemplazione di sè è la pienezza di quest'attività pensante e insieme la sua suprema beatitudine. Dio, pensiero di pensiero, non pensa adunque il mondo, neanche sotto la forma d'un mondo inteligibile,

---

(1) *Metaph.* XII, 6. Καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν.

(2) *Eth. Nic.* X. 9, 6. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει.

(3) *Metaph.* XIII, 7, 1072b 14. Ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. *De Coelo* I, 4, 271a 32 Ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι. *Oecon.* I, 3, 1343b 26. Οὕτω γὰρ προωκονόμηται ὑπὸ τοῦ θείου ἑκατέρου ἡ φύσις.

(4) *Eth Nic.* X, 8, 7. τῷ δὲ ζῶντι (θεῷ) τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία;

d'un mondo d'idee, come avea ammesso Platone. Dio, che è atto puro, dovrebbe acconciarsi ad essere in qualche modo passivo, a subire l'azione del mondo, se questo fosse oggetto del suo pensiero (1).

Il rapporto fra Dio e l'universo è semplicemente un rapporto di finalità; Dio agisce sull'universo, perchè è il fine che attira tutto a sè, è il primo motore immobile, πρῶτος κινοῦν ἀκίνητος. Perciò nessun legame propriamente morale e religioso fra Dio e l'uomo: Dio non è il padre degli uomini, come in Platone; non è buono, non è giusto, non assicura alla virtù le ricompense future, non infligge al vizio e al delitto i castighi meritati (2); il Dio d'Aristotele è nelle altezze serene, ma fredde del pensiero.

Per verità, Aristotele parla della riconoscenza che gli uomini devono ai beneficii divini (3); ma, oltrechè ne parla per incidenza, e come per far meglio comprendere la riconoscenza che i figli devono ai genitori, gli è certo che, nella sua dottrina, la divinità è bensì causa d'ogni bene, e tuttavia non è essa stessa benefica. Parla anche, Aristotele, d'un onore, d'un omaggio, d'un rispetto ch'egli chiama τιμή, dovuto alla divinità (4); ma anche di questo parla per incidenza e alla sfuggita, senza punto curarsi di determinare in che cosa consista. La pietà, εὐσέβεια, di cui troviamo così spesso fatta menzione in Socrate e Platone, non ha alcun posto assegnato in Aristotele; e, s'egli parla di feste e di sacrificii religiosi, che parrebbero come le esteriori manifestazioni di essa, ne parla o a proposito della magnificenza, μεγαλόπρεπεια (5), o a proposito della necessità che il cittadino per tal modo si diverta e riposi (6); e, quindi, più propriamente sotto

(1) Cfr. GIUSEPPE ZUCCANTE, *Fra il pensiero antico e il moderno*, Milano, Hoepli, 1915, pp. 184-186.
(2) Vedi specialmente il *Gorgia* e la *Repubblica* di Platone.
(3) *Eth. Nic.* VIII, 12, 5.
(4) *Eth Nic.* IV, 3, 10; VIII, 9, 5; VIII, 14, 4; IX, 2, 8.
(5) *Eth. Nic.* IV, 2, 11.
(6) *Eth. Nic.* VIII, 9, 5. Cfr. specialmente le parole: θυσίας

un aspetto direi estetico od igienico, che sotto un aspetto religioso e morale. Ogni commercio affettuoso fra Dio e l'uomo è perciò interdetto nella dottrina d'Aristotele. In un certo luogo la *Nicomachea* dichiara esplicitamente che, stante la manifesta e schiacciante superiorità degli dèi sugli uomini, non è possibile amicizia fra i primi e i secondi; la troppa distanza nella virtù, πολὺ διάστημα ἀρετῆς, impedisce l'amicizia (1); e la *Grande Etica*, ripetendo e allargando il concetto della *Nicomachea*, afferma anche più esplicitamente che sarebbe strano che l'uomo dicesse di amare Dio, e che, in ogni caso, Dio non può amare l'uomo (2). È ben vero che l'*Etica Eudemia* dichiara che l'amicizia che unisce il padre al figlio, è quella stessa che unisce Dio agli uomini, πατρὸς καὶ υἱοῦ ἡ αὐτὴ ἥπερ θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον (3), e che la più alta perfezione morale consiste nel servire e contemplar Dio, τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, (4) e, insomma, vede nella moralità un atto di religione; ma è noto quanto Eudemo, questo discepolo d'Aristotele, si sia allontanato dallo spirito del maestro, accostandosi per contro a Platone.

In conclusione adunque « il Dio d'Aristotele non è nè l'autore, nè il signore dell'uomo, nel senso che renda possibili i sentimenti affettuosi; non è legislatore, non giudice, non rimuneratore, non vendicatore. L'uomo che

---

τε ποιοῦντες καὶ περὶ ταύτας συνόδους, τιμὰς ἀπονέμοντες τοῖς θεοῖς, καὶ αὑτοῖς ἀναπαύσεις πορίζοντες μεθ' ἡδονῆς.

(1) *Eth. Nic.* VIII, 7, 4.

(2) *Magn. Mor.* II, 11, 6. ἔστι γάρ, ὡς οἴονται, φιλία καὶ πρὸς θεὸν καὶ τὰ ἄψυχα, οὐκ ὀρθῶς, τὴν γὰρ φιλίαν ἐνταῦθά φαμεν εἶναι οὗ ἐστι τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, ἡ δὲ πρὸς θεὸν φιλία οὔτε ἀντιφιλεῖσθαι δέχεται, οὐθ' ὅλως τὸ φιλεῖν· ἄτοπον γὰρ ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία.

(3) *Eth. Eudem.* VII, 10, 8. πατρὸς δὲ καὶ υἱοῦ ἡ αὐτὴ ἥπερ θεοῦ πρὸς ἄνθρωπον καὶ τοῦ εὖ ποιήσαντος πρὸς τὸν παθόντα καὶ ὅλως τοῦ φύσει ἄρχοντος πρὸς τὸν φύσει ἀρχόμενον.

(4) *Eth. Eudem.* VII, 15, in fine.

lo considera, lo vede al di sopra di tutto in un'alta e serena regione, come il fine che attira tutto, come il modello della vita perfetta e della suprema felicità. Poi lo vede presente dappertutto; l'azione e l'irradiamento dell'intelligenza suprema gli appare come il principio di tutto; la sua propria intelligenza è ai suoi occhi cosa divina, divinissima, e, perciò, in se stesso e come nel suo proprio fondo e nella sua propria essenza egli trova Dio. Ma nè nell'uno, nè nell'altro dei due casi, l'uomo si unisce a Dio con un legame propriamente religioso. Egli non trova in Dio la legge della vita; egli non ha giudice, se non la propria ragione, e il suo fine sembra essere egli medesimo, quantunque in un certo senso sia quello al di sopra di lui » (1).

Lasciamo poi che non di rado in Aristotele troviamo la tendenza a non distinguere Dio dal mondo, a fare anzi dei due una cosa sola; l'immanenza del fine nell'universo è concetto altrettanto aristotelico quanto è concetto aristotelico la trascendenza; sicchè, come osserva l'Ueberweg, « resta un certo spazio così per un'interpretazione di preferenza naturalistica e panteistica del sistema aristotelico, come per un'interpretazione favorevole allo spiritualismo e al teismo » (2). *Il divino dentro il mondo e la natura*, pronunciato filosofico, che dovea avere un così ampio svolgimento negli Stoici da informarne tutta la dottrina, non è senza fondamento che si faccia risalire fino ad Aristotele. Molto giustamente lo Zeller afferma che la natura nella filosofia aristotelica si può definire la sfera dell'interna attività finale (3).

Quanto all'immortalità dell'anima, alcuno potrebbe credere, a prima vista, che Aristotele volesse alludere a questa, quando parla della *vita perfetta*, βίος τέλειος, ne·

---

(1) Ollé - Laprune, Op. cit., pp. 202 - 203.
(2) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. - Erster Theil - *Die aristotelische Naturphilosophie*, Sechste Auflage, I, 204.
(3) *Geschichte der Philosophie der Griechen*, Zvveiter Theil, Zvveite Abtheilung, p. 325. Tubinga, 1862.

cessaria a formare la felicità perfetta. Ma è evidente che, qualora il filosofo avesse voluto veramente intendere per *vita perfetta* l'immortalità, si sarebbe espresso in modo meno enigmatico, e quel suo concetto avrebbe chiarito ben più che non ha fatto. Noi già abbiamo detto come è da intendere il βίος τέλειος, e ci pare che non sia bisogno di aggiungere altro in proposito.

Il problema dell'immortalità non è neanche toccato nella *Nicomachea*. Vi si accenna, per verità, una volta là dove è detto che i morti pare debbano interessarsi della sorte dei loro cari, e si fa questione se essi partecipino, o no, dei beni o dei mali (1); ma vi si accenna alla sfuggita, senza dimostrazione o discussione alcuna, e come per fare una concessione alle credenze popolari (2), anzichè per una vera e propria convinzione filosofica dell'autore; tanto è incerto e irresoluto il linguaggio che questi vi adopera.

Del resto, l'immortalità non può trovar posto nel sistema d'Aristotele. E' noto che Aristotele ha fatto distinzione tra *intelletto agente*, νοῦς ποιητικός, e *intelletto passivo*, νοῦς παθητικός, cioè tra un principio che nell'anima umana vivifica e informa, e un altro principio che viene vivificato e informato; è noto anche che il primo dei due egli considera come separato, immisto, immortale, e l'altro fa perire colla vita presente. In quale dei due principii consiste la personalità umana? Tutte le controversie del Rinascimento a questo proposito, provano che una risposta decisiva a una tale domanda non si può dare. Ma, qualunque potesse essere questa risposta, non sarebbe certo favorevole all'immortalità della persona; perocché, anche dato che la persona umana consistesse nell'intelletto agente, non si potrebbe però da questo ar-

(1) *Eth. Nic.* I, 11, 1 e 5-6.

(2) Cfr. infatti le parole: τὰς δὲ τῶν ἀπογόνων τύχας καὶ τῶν φίλων ἁπάντων τὸ μὲν μηδοτιοῦν συμβάλλεσθαι λίαν ἄφιλον φαίνεται καὶ ταῖς δόξαις ἐναντίον. **Eth. Nic. I, 11. 1.**

guire la sua immortalità. Colla vita presente si spegne la ricordanza, lo dice esplicitamente Aristotele (1); e spenta la ricordanza, a che cosa si riduce l'immortalità dell'intelletto agente? All'immortalità di un principio astratto, indeterminato, del principio dell'intendere in generale, all'immortalità d'un principio che manca d'ogni carattere personale, se è vero che la persona è costituita essenzialmente dalla memoria e dalla coscienza.

Manca adunque nella morale e, in genere, nella filosofia d'Aristotele il concetto dell'immortalità della persona; sebbene non si possa concludere per questo che il filosofo abbia voluto negare quest'immortalità; ciò non si può dire; convien dire piuttosto, col Teichmüller (2), che intorno al problema egli s'è mostrato dubbioso ed incerto.

Tolto alla morale il concetto di un Dio giudice e dell'immortalità, e rinchiuso l'uomo nei limiti della vita presente, si dirà che non si capisce come possa essere effettuabile l'ideale di felicità quale lo concepisce Aristotele, in cui nulla dev'essere imperfetto, οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας; si dirà che non si capisce come possano accordarsi virtù e godimento, se così spesso vediamo la virtù sofferente; come possa richiedersi, quale condizione di felicità, una vita perfetta, βίος τέλειος, se questa è abbandonata ai capricci della fortuna; si dirà anche che la felicità aristotelica, abbracciando molti piaceri che non si possono ottenere senza ricchezze, o ottime disposizioni di corpo e d'ingegno, o nascita illustre e così via, diventa per ciò stesso un privilegio solo a pochi concesso. Tutte queste difficoltà ed altre molte della morale aristotelica comprendiamo perfettamente; ma comprendiamo anche lo spirito eminentemente positivo e scientifico, da cui Aristotele dovea essere indotto a trattare la morale da un punto di vista puramente umano, lasciando da

---

(1) *De Anima* III, 5, 4. Vedi, per tutta questa questione dell'intelletto agente e dell'intelletto passivo, *De Anima* III, 4, 5, 6.

(2) ***Studien zur Geschichte der Begriffe***, Berlino, 1874, p. 342.

parte i rapporti che la possano connettere con Dio e l'oltretomba; comprendiamo ch'egli abbia voluto nettamente distinguere le verità della scienza da ciò che è soltanto congetturabile. « Poichè il suo metodo positivo », osserva il Ferrari (1), « non poteva svelare il segreto della tomba, meglio era tacere sulla sanzione oltremondana, anzichè pretendere di dimostrarla con miti e con fantastiche analogie. Per questa tacita risoluzione ci pare ch'egli abbia meritato una volta di più della scienza, e che in questa via ben fece abbandonando Platone. Certo, ei mantenne fede, diremo così, al suo programma, nè dimenticò qui, come non dimenticò altrove, il rigore che un trattato scientifico esige ».

Del resto, colla sua dottrina profonda che il piacere è connesso in ogni caso coll'atto, Aristotele intendeva a dare all'operare virtuoso un premio, che non fosse bisogno ricercare al di fuori. Certo, egli non ha mai detto che la virtù sia premio sufficiente a se stessa; ma la dottrina stoica che ciò proclamava, non è così distante da Aristotele, come può sembrare a prima vista. Gli Stoici, per giungervi, non hanno fatto che svolgere il concetto aristotelico della connessione del piacere coll'atto. Col senso pratico che lo distingueva, Aristotele notava che non si potrebbe chiamare felice, ancora, un virtuoso a cui capitassero sventure quali, ad esempio, capitarono a Priamo (2); ma notava anche che un virtuoso assolutamente infelice non può essere (3). La virtù, insomma, per lui era un premio, non certo sufficiente, ma premio pur sempre a se stessa. E per ciò il bene umano, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν, non era necessario ricercare al di fuori della vita, e aspettare come premio dalla divinità: la vita presente poteva darlo, sebbene non perfettamente.

Per tal modo la morale avea in Aristotele un dominio

(1) *L'Etica di Aristotele riassunta, discussa ed illustrata*, p. 334.

(2) *Eth. Nic.* I, 9. 11; e I, 10, 12 - 14.

(3) *Eth. Nic.* I, 10, 9-11, e 13.

proprio, indipendente e dalla immortalità e da Dio medesimo.

Il Kant, quando stabiliva che la legge morale è obbligatoria assolutamente e per se medesima, e non abbisogna quindi di nessun principio, neppur di Dio, per valere; quando affermava che la legge e il dovere è il più alto concetto della filosofia pratica, e che il concetto stesso di Dio vi è subordinato; quando riconosceva che ciò che rende sacra a noi la nostra persona, ciò che ci rende fini a noi stessi, fini assoluti, è la legge morale, come la perfetta conformità alla legge morále è ciò che rende Dio degno della nostra adorazione; veniva, sebbene per vie diverse e con intendimenti diversi e di gran lunga più elevati, sebbene riconnettesse il bene sommo coll'immortalità e con Dio, ad ammettere quello stesso che avea ammesso Aristotele, l'indipendenza della morale dalla religione.

III

La virtù

La determinazione del concetto di virtù. — La virtù e l'abito. — Il segno che s'è fatto l'abito alla virtù. — Discussione intorno alla dottrina aristotelica, che sia virtuoso solo colui che gode dell'azione virtuosa che fa, e non sia virtuoso, ancora, chi sente comecchessia dolore a fare un'azione virtuosa. — Materia della virtù: piacere e dolore. — Raffronto di Aristotele col Bentham. — Il concetto della *medietà*, μεσότης, o del giusto mezzo. — Indeterminatezza di questo concetto. — Come si potrebbe però, per questa parte, giustificare Aristotele. — La medietà d'Aristotele e la *metriopatia* di Platone. — Il πέρας e l'ἄπειρον nel *Filebo* di Platone. — La medietà è, in fondo, ordine, misura, determinazione; di qui, la virtù aristotelica ha un valore massimamente estetico. — Discussione in proposito. — Se nella virtù e, in genere, nella morale aristotelica, sia da riconoscere quel che d'impulsivo e d'obbligatorio, quella coazione d'indole specialissima, propriamente imperatoria, che è propria della coscienza morale.

I. — S'è detto nei capitoli precedenti che la felicità per Aristotele sta essenzialmente nella virtù. A dare un'idea abbastanza larga della morale aristotelica, è necessario, adunque, parlare qui della virtù.

Avvertiamo però che parleremo della virtù in genere, e non delle varie specie che ne ha distinto Aristotele e, neanche a dirlo, parleremo della virtù vera e propria, cioè della virtù *etica* o *morale*, lasciando da parte la virtù *dianoetica* o *intellettuale*.

La morale di Aristotele ha un fondamento esclusiva-

mente psicologico. Questo carattere si rivela massimamente nella dottrina della virtù. Già Socrate avea preluso a questo, quando metteva innanzi il principio: « *conosci te stesso* », che avea non soltanto un valore teoretico, ma principalmente pratico e morale; e Platone, sebbene avesse molte volte attinto alle tradizioni patrie e si fosse inspirato ai sentimenti religiosi del suo popolo, avea legato strettamente la sua teorica della virtù colle facoltà diverse dell'anima e colla divisione di questa. Aristotele però sorpassò tutti i suoi antecessori in questa via: abbandonò ogni dato tradizionale o religioso, o semplicemente di cultura, su cui si fondassero i precetti etici, e volle da dati psicologici solo derivare tutta la morale. Il concetto d'attività tiene poi in Aristotele il primo posto; il concetto d'attività svolta e rinforzata dall'abitudine; mentre e in Socrate e in Platone è principalmente il sapere che dà ragione dei vari atteggiamenti dell'anima rivolta all'operare.

La virtù etica, come indica la voce ἔθος donde trae il nome, si acquista coll'uso e coll'abitudine. Ciò vuol dire che non nasce coll'uomo, che non è in noi per natura; poichè nessuna delle cose che sono per natura in una certa maniera, può prendere abitudine diversa (1). La virtù non è come, ad esempio, il senso della vista e dell'udito, di cui è prima in noi la potenza, che poi si traduce in atto e che non s'acquista, quindi, col semplice esercizio del vedere e dell'udire (2). La virtù è nulla in ori-

---

(1) *Eth. Nic.* II. 1, 1-2. Sono notevoli le parole: ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκεν μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. Coll'espressione μικρὸν παρεκκλῖνον, *parce detertum* di Orazio, Aristotele denota la piccola alterazione da ἔθος, *abitudine*, a ἦθος, *carattere*; ma l'etimologia non è giusta.

(2) *Eth. Nic.* II, 1. 4. ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα, ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν, ὅπερ ἐπὶ τῶν αἰσθήοεων δῆλον (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν, ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν, αλλ'

gine; solamente c'è in noi una disposizione naturale ad accoglierla (1); e s'acquista operando ripetutamente in una certa maniera. In quel modo che altri diventa architetto, esercitandosi nell'architettura, o suonatore di cetra, suonando ripetutamente la cetra, noi possiamo diventar giusti, operando ripetutamente il giusto, o temperanti, praticando costantemente la temperanza (2).

Per tal maniera l'abitudine si sostituisce alla natura e diventa natura (3); e perciò la virtù viene ad essere come una facoltà acquisita.

È chiaro poi che, come si diventa virtuosi operando in una certa maniera in certe cose, così si finisce col diventare viziosi operando nelle stesse cose in maniera contraria; sicchè, quale sarà la maniera in cui altri sarà stato abituato ad operare, tale egli stesso sarà; se sarà stato abituato a operar bene, buono; se male, cattivo. Di qui l'importanza grandissima dell'educazione (4).

La virtù, adunque, è così intimamente legata coll'abitudine, che non si può dire virtuoso chi una volta e per caso faccia azione virtuosa. Come non si potrebbe chiamare musico chi una volta e per caso e stentatamente

---

ἀνάπαλιν ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν)· τάς δὲ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. Dopo una dichiarazione tanto esplicita d'Aristotele non so intendere come il Michelet nel *Commento alla Nicomachea* (Berolini 1844) e il Ferrari nell'opera già citata, p. 104, propendano a considarare la virtù come una potenza. In questo caso la virtù sarebbe in noi φύσει, ciò che Aristotele nega risolutamente, οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται. E' ben vero, del resto, che, se la virtù non è in noi per natura, non è neanche contro natura; è necessaria una disposizione naturale ad accoglierla. Cfr. la nota seguente.

(1) *Eth. Nic.* II, 1, 3. οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.

(2) *Eth. Nic.* II, 1, 4.

(3) *Eth. Nic.* VII, 10, 4.

(4) *Eth. Nic.* II, 1, 5-8.

facesse cosa che appartenesse a quest'arte, e solo tale sarebbe chi avesse, a furia d'esercizii, acquistata l'abilità necessaria e coll'abilità la disinvoltura; così solo virtuoso è colui che, avendo molte volte operato virtuosamente, lo fa oramai senza fatica e quasi senz'accorgersene. Non basta fare le cose dell'arte, per essere artista, ma bisogna anche farle artisticamente; e così egualmente non basta fare azioni virtuose per essere virtuoso, ma bisogna anche farle virtuosamente (1).

Ma questo paragone della virtù all'arte, se qui fa al caso nostro, non si può accettare sotto altri rispetti. Poichè per l'arte non si richiede che l'artista sia disposto in una certa maniera: un'opera d'arte è un'opera d'arte indipendentemente dalle intenzioni buone o cattive, dalle disposizioni d'animo di colui che l'ha fatta; essa ha il pregio in se medesima, non fuori di sè. Invece, non è così della virtù: la virtù è cosa tutta soggettiva; perchè un'azione sia ad essa conforme, non basta che sia fatta in una certa maniera, non basta che abbia un pregio in se stessa, indipendentemente da colui che l'ha fatta; si richiede, per contro, che, appunto, colui che l'ha fatta sia disposto in una certa maniera. Senza questa disposizione intrinseca di chi opera, l'azione avrà tutte le apparenze della virtù, arrecherà anche i vantaggi che suole arrecare la virtù, ma non sarà virtuosa. E la disposizione intrinseca di chi opera sta in ciò: che questi conosca l'atto da farsi e le sue circostanze; che operi preeleggendo o per volontà libera; a fine d'onestà, o preeleggendo l'azione buona per se stessa; e finalmente con fermezza d'animo e costanza (2). Di queste condizioni la prima sola, la conoscenza, ha importanza per l'arte;

(1) *Eth. Nic.* II, 4, 1-2.

(2) *Eth. Nic.* II, 4, 3. τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πὼς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνος πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πὼς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ

per la virtù, invece, la prima ha importanza minima, massima, per contro, le altre (1).

Come si vede, Aristotele qui, conformemente alla tendenza già notata in principio, cerca nell'intimità dell'uomo, nel mondo riposto delle intenzioni e degli affetti, la sorgente vera della virtù. Non è all'esteriorità dell'atto che si deve badare, ma al suo valore interiore, che gli deriva dalle condizioni interiori di chi opera. Nell'analisi di queste condizioni interiori Aristotele rimase insuperato. Non diciamo già che, prima di lui, non si fosse visto che il valore dell'azione sta principalmente in queste condizioni interiori. Fino in Democrito troviamo che è il sentimento e non l'azione che fa buono e cattivo l'uomo, e si richiede che il male non soltanto non si faccia, ma anche non si voglia, e che il bene si faccia per libera elezione, non per la speranza della ricompensa (2); e dai

---

ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ. Quello che dice qui Aristotele, con molta verità, intorno alle condizioni che deve avere l'azione per essere virtuosa, si risolve in una critica a quanto egli dice in altro luogo. Egli afferma infatti (*Eth. Nic.* II, 2, 8) che le azioni virtuose che si fanno, dopo acquistato l'abito della virtù, sono eguali a quelle per le quali quest'abito venne formandosi. Ciò non può essere, poichè, se si guardi all'azione per sè, indipendentemente da chi la fa, certo essa è la stessa, sia prima, sia dopo l'abito; ma non è già la stessa, se la si consideri in riguardo a chi la fa: quella che è fatta prima dell'abito, non è fatta con elezione, nè con quelle altre condizioni che deve avere la virtù; quella che è fatta dopo, invece, ha l'elezione e tutte le altre condizioni che le si convengono. Cfr. il bel commento di BERNARDO SEGNI a questo luogo. (*L'Ethica d'Aristotele tradotta in lingua vulgare fiorentina et commentata per Bernardo Segni*, Firenze, MDL).

(1) *Eth. Nic.* II, 4, 3. πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ τὸ πᾶν δύναται, ἅπερ ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν τὰ δίκαια καὶ σώφρονα περιγίνεται.

(2) Ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν. - Χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος.

Cinici la virtù non è fatta consistere nel sapere solo, come da Socrate, ma eziandio nella forza e nell'onestà del volere; e Socrate stesso e massimamente Platone non trascurano le condizioni interiori della virtù, sebbene, riducendo la virtù al sapere, finiscano, in fondo, col negare ogni valore alla volontà. Ma, prima dello Stagirita, indarno si cercherebbe un esame rigoroso e completo di queste condizioni: a lui nulla è sfuggito; principalmente si può considerare un vero capolavoro lo studio suo intorno all'appetito e alla volontà, quali condizioni dell'operare, come vedremo in altri capitoli.

Poichè, come s'è detto, non è virtuoso se non colui che, essendosi a lungo esercitato ad operare virtuosamente, lo fa oramai senza fatica e senza stento, e quasi senz'accorgersene; è segno che s'è fatto già l'abito alla virtù, il piacere che s'accompagna all'atto virtuoso compiuto; come, d'altra parte, è segno che il vizio è ancora in noi, il dolore che a questo stesso atto s'accompagna. Così chi s'astiene dai piaceri corporei e di ciò sente piacere, è temperante; intemperante, invece, chi prova dolore: ed, egualmente, chi sopporta cose gravi ed acerbe e ne gode, è forte, chi se ne addolora, vile (1).

Ecco qui una sentenza d'Aristotele troppo assoluta, che non può essere accettata da Aristotele medesimo. Aristotele infatti ha affermato che è necessario esercitarsi ad operare virtuosamente, per diventare virtuosi; e qui afferma che chi prova dolore nel fare le azioni virtuose, è addirittura vizioso! Queste due affermazioni sono contradditorie. Chi tende e si esercita a diventare virtuoso, non può non provare stenti, fatiche e dolori e seguire la sua via, se pure è vero che la virtù sta essenzialmente nel sacrificio; e dovrebbe essere, per questo, collocato nel numero dei viziosi? Aristotele stesso, discorrendo in un certo luogo dell'ἐγκρατής, ossia di colui che fa forza a se stesso per esser buono, e che, per conseguenza, opera

(1) *Eth. Nic.* II, 3, 1.

con fatica e dolore ciò che è proprio della virtù, l'esclude bensì dai virtuosi, ma non lo mette però fra i viziosi; anzi, l'approva e gli dà lode, come a quello che naturalmente si dispòne a diventare virtuoso (1). D'altra parte, Aristotele considera il vizio come la malvagità scelta e voluta per se stessa, non per altro che possa venirne; come la malvagità passata in abitudine, da cui non si può più ritrarsi, di cui è impossibile pentirsi, e che quindi è incurabile (2). Ora, come può dirsi aver contratto quest'abito proprio colui che opera virtuosamente, è bensì vero con fatica e dolore, ma collo scopo ultimo di diventare virtuoso?

La vera dottrina d'Aristotele è, adunque, la seguente: è virtuoso colui che gode dell'azione virtuosa che fa; non è ancora virtuoso chi sente comecchessia dolore a fare un'azione virtuosa.

Contro questa dottrina, però, per cui la virtù è la moralità passata in abitudine e connessa col piacere del suo atto costitutivo, si potrebbe osservare che è troppo unilaterale ed esclusiva.

Come? Non è dunque virtuoso chi, pur avendo a lottare contro l'infinità di ostacoli che oppongono le passioni e gli uomini, riesce a compiere un'azione buona? E non è virtuoso, perchè, appunto, ha dovuto lottare, ha

---

(1) *Eth. Nic.* VII, 1, specialmente il § 6. Quello che dicesi dell'*ἐγκράτεια*, si può anche ripetere della *καρτερία* e di tutte quelle altre disposizioni che non sono virtù, ma che si accostano alla virtù.

(2) *Eth. Nic.* VII, 7, 2. ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων ἡδέων ἢ καθ' ὑπερβολήν καὶ διὰ προαίρεσιν, δι' αὑτὰς καὶ μηδὲν δι' ἕτερον αποβαῖνον, ἀκόλαστος, [ἀνάγκη· γὰρ τοῦτον μή εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος· ὁ γὰρ ἀμεταμέλητος ἀνίατος]. Cfr. *Eth. Nic.* VII, 8, 1-4, luogo importantissimo, perchè, parlandoci del divario tra l'intemperante, *ἀκόλαστος*, e l'incontinente, *ἀκρατής*, ci parla anche indirettamente del divario tra il vizio e la disposizione che non è vizio, e che pure lo prepara e gli s'avvicina; o, in altre parole, ci parla del divario tra *il vizio morale* e il vizio *naturale*.

faticato, sofferto anche, nel compiere quell'azione? O m'inganno, o appunto la lotta, la fatica, il dolore affrontato e vinto per amore del bene, costituisce il merito dell'azione e la virtù; che sono, anzi, tanto maggiori quanto è maggiore la lotta, la fatica, il dolore.

Ma Aristotele non vuole ancora chiamare virtuoso chi, costretto a lottare per fare il bene, è in pericolo di rimaner vinto nella lotta; è virtuoso solo chi, dopo un'infinità di battaglie sostenute e vinte, è divenuto tale che, per quante opposizioni gli possano venire, non c'è pericolo che soccomba, le vince con facilità e disinvoltura e rimane fermo ed incrollabile nel bene.

Bisogna convenirne: è una concezione altissima e nobilissima della virtù; però è lecito domandare, se a questo grado supremo di perfezione possa giungere l'uomo. È possibile, per quanto ci siamo abituati a dominare le nostre passioni, ridurle a un tale stato d'impotenza, che non abbiano ad opporsi più al nostro desiderio del bene, o ad opporsi così debolmente da esser vinte colla massima facilità? E, dato anche fosse possibile, certo è che, giunti a tanta altezza, non ci sarebbe più merito; il merito starebbe tutto nella vita anteriore di lotta e di battaglia.

L'autore della *Grande Etica* pare abbia vista la difficoltà in cui cadeva la dottrina d'Aristotele, quando introdusse una distinzione tra la virtù che si forma e diventa, e la virtù perfetta; tra la virtù che si può considerare come una laboriosa conquista del bene, e la virtù che ne è, invece, il pacifico possesso; e disse la prima degna di lode, ἐπαινετή, perchè, diremmo noi ora, è uno sforzo, e sforzo meritorio; e la seconda degna di rispetto e di venerazione, τιμιόν τι. L'uomo virtuoso di virtù perfetta s'è come rivestito e penetrato della virtù, ne ha preso la forma, εἰς τὸ τῆς ἀρετῆς σχῆμα ἥκει; ma è in possesso d'un bene sovraeminente, divino, θεῖον, piuttosto che umano (1).

---

(1) Magn. Mor. I, 2, 1-2. ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια,

La dottrina d'Aristotele è adunque, come si diceva, troppo unilaterale ed esclusiva. Virtù non è soltanto questo stato di perfezione suprema, accessibile a ben pochi, in cui l'amore del bene e l'abitudine al bene sono riusciti a soffocare ogni tendenza contraria; virtù è anche lo stato di chi combatte le prave inclinazioni dell'animo per conseguire il bene, e lo consegue, nonostante i mille ostacoli che queste gli oppongono.

E, appunto, il Kant ripone la virtù nella volontà e nello sforzo di conformarsi al dovere, quindi nella moralità, per così dire, militante; e la distingue dalla santità divina, sola immune da passioni, e impossibile all'uomo. Il quale concetto della virtù non è però inconciliabile con quello d'Aristotele. Le due dottrine considerano due punti diversi dello sviluppo morale; l'una, il punto di partenza; l'altra, il punto d'arrivo; l'una, la moralità che combatte e vince; l'altra, la moralità che, dopo aver combattuto e vinto, gode, per così dire, il frutto delle sue vittorie nella tranquillità e nella pace (1).

II. — S'è detto che la virtù è un abito, ἕξις; Aristotele adopera un intero capitolo a dimostrarlo, dimostrando, insieme, che non può essere nè potenza, δύναμις, nè affetto, πάθος (2). Ma che abito è?

τὰ δ' ἐπαινετά... τὸ δὲ τίμιον λέγω τὸ τοιοῦτον, τὸ θεῖον, τὸ βέλτιον... τίμια γὰρ ἐφ' οἷς ἡ τιμή, τοῖς δὲ τοιούτοις πᾶσιν ἀκολουθεῖ... οὐκοῦν καὶ ἡ ἀρετὴ τίμιον, ὅταν γε δὴ ἀπ' αὐτῆς σπουδαῖός τις γένηται. ἤδη γὰρ οὗτος εἰς τὸ τῆς ἀρετῆς σχῆμα ἥκει, τὰ δ' ἐπαινετά, οἷον ἀρεταί· ἀπὸ γὰρ τῶν κατ' αὐτὰς πράξεων ὁ ἔπαινος γίνεται.

(1) Vedi la bella nota di LUIGI FERRI alla *Morale di Fr. Maria Zanotti*, già citata, p., 76.

(2) *Eth. Nic.* II, 5. Quando Aristotele parla, in questo capitolo, di tre cose che sono nell'anima, ἐν τῇ ψυχῇ: le *potenze, gli affetti*, gli *abiti*, si deve intendere che parli dell'anima *appetitiva*, come di quella a cui appartiene la virtù morale, non già di tutta l'anima. Vedi i *Commenti* del MICHELET e del RAMSAUER a questo luogo, e le osservazioni del SEGNI.

Tutto quanto si fa, si fa o per conseguire un piacere, o per evitare un dolore; il bello e l'utile per cui spesso si opera, e i loro contrarii, il turpe e il dannoso, si riducono in fondo, da una parte, al piacere, dall'altra al dolore; il piacere abbraccia ogni bene umano, come il dolore abbraccia ogni male (1). Piacere e dolore essendo gli unici moventi delle azioni, ciò che importerà di più nella vita sarà il cercare e fuggire quelli dei piaceri e dolori che conviene cercare e fuggire, o assolutamente, o in date circostanze, e sotto certe condizioni (2); e altri sarà buono o cattivo, secondo che nei piaceri e dolori si comporti bene o male (3). Materia della virtù sono, adunque, il piacere e il dolore, e la virtù può dirsi una *cotale operatrice delle cose ottime in riguardo al piacere e al dolore,* ἀρετὴ ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς και λύπας τῶν βελτίστων πρακτική (4). Perciò non dobbiamo già sforzarci di cancellare dall'animo piaceri e dolori, come insegnavano taluni (5), quasi in essi stesse il vizio, e la virtù fosse riposta in una certa apatia e insensibilità; dobbiamo invece usarne come conviene (6).

---

(1) *Eth. Nic.* II, 3, e specialmente il §. 7. τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ [τριῶν] τῶν ἐνατίων, αἰσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, περὶ ταῦτα μὲν πάντα ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός ἐστιν ὁ δὲ κακὸς ἁμαρτητικός, μάλιστα δὲ τερὶ τὴν ἡδονήν. Κοινή τε γὰρ αὕτη τοῖς ζώοις, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπό τὴν αἵρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται.

(2) *Eth. Nic.* II, 3, 2 e 5.

(3) *Eth. Nic.* II, 3, 10.

(4) *Eth. Nic.* II, 3, 6. ὑπόκειται ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική, ἡ δὲ κακία τοὐναντίον.

(5) È notevole la differenza fra la dottrina morale di Aristotele e quella dei Cinici, seguiti poi dagli Stoici, i quali, com'è noto, facevano consistere la virtù nella soppressione del piacere e delle passioni, sopprimendo, per tal modo, la materia stessa della virtù e distruggendo l'umana natura.

(6) *Eth. Nic.* II, 3, 5.

Non pare qui, nelle parole di Aristotele, sentire espresso il pensiero che più tardi, con forma solenne e pretenziosa, e come cosa nuova e non più udita, esprimerà il Bentham, quando, imitando il detto di Cartesio « *Datemi la materia e il movimento e vi farò il mondo,* » dice alla sua volta: « Datemi le affezioni umane, il piacere e il dolore, e vi creerò un mondo morale; vi produrrò non solo la giustizia, ma la generosità, il patriottismo, la filantropia e tutte le virtù amabili e sublimi nella loro purità e nella loro esaltazione » (1)? Non pare che anche Aristotele, al pari del Bentham, ponga l'uomo sotto il dominio di due padroni, il piacere e il dolore, e, al pari del Bentham, sostenga che questi sentimenti irresistibili, eterni, devono essere il grande studio del moralista e del legislatore (2)?

Ma Aristotele dalle sue premesse non giunge, come il Bentham, alla conclusione, che il piacere sia l'unico fine della vita, e perciò l'unica regola, che serva a misurare la distanza alla quale ciascuno, in ciascun istante, si trova da questo fine; non giunge, come il Bentham, a far consistere la virtù nella *massimizzazione* del piacere e nella *minimizzazione* del dolore (3). Piacere e dolore, per Aristotele, sono bensì la materia della virtù, e per ciò, anche per lui, degni che il moralista ne tenga il massimo conto. Ma ciò che dà forma a questa materia, ciò che costituisce la regola e la guida della vita, ciò a cui dobbiamo guardare come a fine ultimo e supremo, non è ancora, per lui, il piacere e il dolore: ben più in alto deve mirar l'uomo; la misura e la regola delle azioni è la ragione; dalla ragione scende in questa materia informe delle umane affezioni un principio d'ordine e di beltà. E' bensì vero che anche il Bentham vuole una selezione nei piaceri, e, quindi, un principio razionale che dia forma a questa materia; lo prova quella che

(1) BENTHAM, *Deontologie* (trad. franc.), Préf. p. 3.
(2) BENTHAM, *Introduction to the princ. of mor. and legis. ch.* 1.
(3) BENTHAM *Deontologie* I, 25; ib. 169, 172; II, 43.

possiamo chiamare la sua *aritmetica morale*, e per cui, come dice Dumont de Genève, mentre prima nelle azioni umane c'era una *varietà di peso e di misura*, ci fu in seguito una *tariffa autentica e certa* (1): ma questa selezione è pur sempre determinata dal piacere medesimo; gli elementi del calcolo, non sono forniti da alcun'altra cosa che dal piacere (2).

Se la virtù, secondo Aristotele, ha per sua materia il piacere e il dolore, ha anche per sua materia le passioni, che sono in fondo eccitate da quelli (3); sicchè la virtù può essere definita *l'abito per cui ci comportiamo bene in rispetto alle passioni* (4), o, anche altrimenti, *l'abito per cui l'uomo diventa buono e compie bene l'opera che gli appartiene* (5); chè opera dell'uomo è, appunto, il comportarsi bene in rispetto alle passioni, assoggettandole al dominio della ragione.

Ma dir ciò della virtù è dir cosa abbastanza vaga e indeterminata, e v'ha quindi bisogno di ulteriori spiegazioni.

Tutte le cose belle e rettamente costituite diciamo esser tali che a loro niente si può aggiungere, nè togliere; diciamo che non peccano nè per eccesso, nè per difetto e che sono giunte a quel punto di mezzo, in cui sta il bello e la perfezione (6). I buoni artisti e gli uomini saggi fuggono l'eccesso e il difetto nelle opere loro, e

---

(1) *Discours préliminaire* XX.

(2) Cfr. GIUSEPPE ZUCCANTE, Op. cit., c. VI della Parte seconda.

(3) *Eth. Nic.* II, 3, 3; II, 6, 10-12; II, 7, specialmente i § 14-15. Cfr. ARISTOT. *Rhetor.* II, 1. « Affetti, πάθη, sono quelli che, venendo accompagnati dal dolore e dal piacere, fanno un'alterazione in noi per la quale variamo di giudizio, come l'ira, la misericordia, la paura e gli altri simili ». (Trad. di Annibal Caro).

(4) *Eth. Nic.* II, 5. 2.

(5) *Eth. Nic.* II, 6, 3. ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

(6) *Eth. Nic.* II, 6, 9.

cercano e prescelgono il medio (1). La robustezza del corpo e la sanità che le è compagna, non si acquistano coi soverchi o coi pochi esercizii, nè col cibo soverchio o col deficiente; sono, invece, i misurati esercizii e il mangiare e il bere misurato, che ci fanno acquistare, accrescere e conservare quei doni (2). In ogni cosa, adunque, il bene sta nel medio e nel commisurato: perchè non dovrà dirsi altrettanto della virtù, che è il migliore dei beni (3)? Le passioni sono suscettibili di eccesso e difetto, ma possono anche essere contenute nella giusta misura: nel primo caso c'e il biasimo, nel secondo la lode (4). Chi s'adiri eccessivamente o poco, cioè più o meno di quanto conviene, opera male e viene biasimato; chi s'adiri con misura o come conviene, opera bene e viene lodato (5). La virtù, pertanto, sta nella *medietà* e ricerca e si propone il medio nelle azioni e nelle passioni, μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου (6).

Ma il medio si può considerare sotto due rispetti: o in rispetto alla cosa stessa, o in rispetto a noi. Considerato in rispetto alla cosa, è uno e lo stesso per tutti; considerato in rispetto a noi, non è più uno nè lo stesso, ma vario ed incostante, a seconda del variare delle condizioni degli individui. Il sei, ad esempio, è medio fra il due e il dieci, quando si consideri in se stesso; chè di tanto supera il due, di quanto è superato dal dieci: ma non è più tale, considerato in relazione a noi. Se ad uno è troppo mangiare dieci mine di carne e poco mangiarne due, non per questo gli verranno assegnate sei mine; perocchè anche queste potrebbero essergli troppe o poche (7).

---

(1) *Eth. Nic.* II, 6, 8-9.
(2) *Eth. Nic.* II, 2, 6.
(3) *Eth. Nic.* II, 6, 9.
(4) *Eth. Nic.* II, 6, 10-12.
(5) *Eth. Nic.* II, 5, 2.
(6) *Eth. Nic.* II, 6, 13.
(7) *Eth. Nic.* II, 6, 5-7.

Ora, la virtù è riposta in un medio rispetto a noi, τὸ μέσον πρὸς ἡμᾶς. Il che vuol dire che, in materia di virtù, non si devono dare precetti assoluti, indipendentemente da coloro che operano, e dalle circostanze in mezzo alle quali operano, e dalle persone in relazione alle quali operano; la virtù non è assoluta, ma relativa. Il precetto legittimo in morale deve determinare quando un'azione dev'esser fatta, per quali cagioni, in rispetto a quali persone, in grazia di che, e in qual maniera; e in queste determinazioni relative sta il medio e l'ottimo, che è proprio della virtù (1).

Se poi si volesse una più precisa determinazione del medio, in cui sta la virtù, si potrebbe dire che è un medio conforme a un giudizio esatto, quale un uomo prudente potrebbe pronunciare: sicchè la virtù andrebbe in ultimo definita così: *l'abito di preeleggere consistente in medietà, in medietà rispetto a noi, determinata dalla ragione, e quale potrebb'essere determinata da uno spirito rettò e prudente*, ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε (2).

Notisi però che la virtù è bensì *medietà*, considerata in se stessa e ne' suoi elementi costitutivi; ma, considerata in rispetto al bene, non è *medietà*, ma un *estremo*, ἀκρότης (3). Vale a dire, la virtù non è qualche cosa di mezzo fra il bene ed il male, sicchè partecipi della natura dell'uno e dell'altro; nè, per esser posta fra due vizii, è vizio essa stessa (4); essa è bene semplicemente,

(1) *Eth. Nic.* II, 6, 11. τὸ δὲ ὅτε καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.

(2) *Eth. Nic.* II. 6, 15.

(3) *Eth. Nic.* II, 6, 17. διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

(4) *Eth. Nic.* II, 6, 19.... σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας οὐκ ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις διὰ τὸ μέσον εἶναί πως ἄκρον.... οὔτε ἔστιν μεσότητος ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις.

e, come tale, un estremo: nè basta, potrebbesi aggiungere, una mediodre disposizione al bene, o che si operi il bene quasi timidamente, e, starei per dire, con riserva e cautela, perchè altri si dica virtuoso; conviene, invece, operare il bene con tutte le forze dell'anima, e avere per esso tutta l'inclinazione e la disposizione possibile.

E qui Aristotele osserva che, se la virtù è *medietà* nella passioni e nelle azioni, non bisogna però cercarla in tutte le passioni e le azioni. Nella gioia maligna, nell'impudenza, nell'invidia, come nell'adulterio, nel furto, nell'omicidio, non è il caso di parlare di *medietà* e di virtù; ciascuna di queste cose è per sè riprovevole (1). E osserva ancora, con molta finezza, che gli estremi si sospingono il medio l'un verso l'altro, come quando gli audaci accusano i forti di viltà, e i vili, per contro, li accusano di audacia; e che in alcuni casi, in realtà, sembra che s'assomiglino un estremo ed il medio, come la liberalità e lo scialacquo, la fortezza e l'audacia; sicchè al medio s'oppone meglio talora l'eccesso, talora il difetto. Ciò avviene, o perchè, un estremo avendo una certa affinità col medio, l'altro estremo gli è per conseguenza, più discosto; o per l'inclinazione nostra, che ci fa più spesso cadere da una parte, onde questa si considera come il lato più contrario all'abito buono. Così si spiega perchè alla temperanza si contrappone come vizio contrario la sregolatezza, anzichè l'insensibilità (2).

III. — Considerando la definizione della virtù quale è data da Aristotele, si vede subito quanto sia vaga e indeterminata. Si dice: l'uomo virtuoso è quello che coglie il punto di mezzo, quale potrebbe coglierlo la retta ragione e l'uomo prudente: ma, da capo, come potrebbe coglierlo la retta ragione e l'uomo prudente?

Aristotele stesso riconosce che ciò non è chiaro, poi-

---

(1) *Eth. Nic.* II, 6, 18-19.
(2) *Eth. Nic.* II, 8.

chè anche nelle altre cose, egli dice, e non soltanto nella virtù, si afferma che convien fuggire l'eccesso e il difetto e attenersi al punto di mezzo, e come vuole la retta ragione; ma chi conoscesse solamente questo precetto, egli soggiunge, non saprebbe niente più di quegli che, volendo curare il corpo ammalato, sapesse questo solo, che si deve curare come comanda la medicina, e come farebbe chi possedesse questa scienza. (1).

E, tuttavia, nessuna determinazione maggiore acquista il concetto del giusto mezzo, nè nella distinzione che Aristotele fa della virtù intellettuale e morale, nè nella divisione, per niente precisa e determinata e ripetuta differentemente in differenti luoghi, delle virtù morali (2), nè nella trattazione, abbastanza ampia e completa, della virtù civile, o giustizia (3). Soltanto in un certo luogo, quasi per aiutarci a determinare almeno approssimativamente il medio, che, si afferma, è difficile a cogliere, come è difficile all'arciere cogliere il centro d'un circolo, ci è trasmessa la regola di prudenza, che conviene, in primo luogo, guardarci da quello degli estremi che al punto di mezzo è più contrario; ad esempio, guardarci di più dalla viltà che dalla temerità, essendo quella più di questa contraria alla fortezza; in secondo luogo, astenerci da quelle deviazioni dal retto sentiero, a cui siamo più inclinati e soggetti; anzi, prendere addirittura la direzione contraria, chè così ci si approssima più facilmente al punto di mezzo; press'a poco come sogliono fare coloro che per raddrizzare un legno, lo piegano in direzione contraria alla sua curvatura (4).

Ma, da capo, è evidente che non si possono mettere in pratica questi precetti, se non si conosca in che sta

(1) *Eth. Nic.* VI, 1, 1-2.... τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἄν τις οὐδὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων.
(2) Vedi specialmente *Eth. Nic.* II, 7.
(3) *Eth. Nic.* l'intero libro V.
(4) *Eth. Nic.* II, 9, 2-6.

il giusto mezzo; poichè, solo dopo aver conosciuto questo, si potrà giudicare che un estremo è più o meno contrario ad esso, si potrà giudicare della maggiore o minore deviazione da esso. Perciò siamo ancora rinviati alla conoscenza pratica del giusto mezzo, che vale quanto dire alla prudenza, φρόνησις. Aristotele però, dopo aver detto in generale della prudenza, che è virtù intellettuale rivolta all'azione, che è la guida direttiva di tutta la vita pratica e civile, che è abito di conoscere e distinguere rettamente quello che convien fare e quello che non convien fare (1), non fissa punto come il prudente dovrà agire.

Di qui il rimprovero che gli vien fatto di nulla determinare nella sua morale: la virtù sta, bensì, nel giusto mezzo il giusto mezzo è, bensi, quello che giudicherà il prudente; ma dove sono le indicazioni da cui si possa riconoscere come e in che il prudente faccia consistere il giusto mezzo?

Il rimprovero non pare sensa dubbio ingiustificato. Però conviene osservare che sono così varii e molteplici i casi d'azione, che ci si possono presentare nella vita, che, a rigore, non si può determinare una regola assoluta e immutabile, che sia applicabile a tutti. Il prudente opererà in ciascuno secondo che il dovere e la retta ragione gli suggerisce; ma ciò che fa nell'un caso non potrà fare egualmente nell'altro; perchè, in quest'altro, possono essere differenti le circostanze in mezzo alle quali dovrà agire, le persone in relazione alle quali dovrà agire, le cagioni dell'azione, e perfino le sue stesse condizioni psicologiche: cose tutte che richiederanno da parte sua una diversa maniera di comportarsi.

D'altra parte, non bisogna dimenticare ciò che Aristotele stesso dice della morale, che non è suscettibile di una precisione matematica, e che, come per altre arti, anche per l'arte della vita non si possono dare precetti

(1) *Eth. Nic.* VI, capp. 5-13.

generali che abbiano un valore assoluto; sicchè conviene che chi opera s'industrii sempre secondo l'opportunità (1).

La diritta ragione, applicata alla vita pratica, procede in modo diverso dalla ragione speculativa, applicata alla definizione e alla dimostrazione delle cose matematiche. Queste sono oggetti ideali formati per astrazione dalla ragione medesima, e, come tali, semplici, immutabili, necessarie. Con queste, per conseguenza, la ragione tratta; come si tratterebbe, per cosí dire, con persone di propria conoscenza, senza titubanza, con perfetta sicurezza, con disinvoltura, applicando loro regole e criterii assoluti, generali, necessari. Le cose reali sono, invece, di tutt'altra natura, indipendenti dalla ragione, complesse, mutevoli, contingenti. La sicurezza con cui la ragione tratta gli oggetti ideali, non è adunque più possibile con queste; con queste bisogna procedere con cautela, con riserva, con riguardi d'ogni genere: i criterii assoluti, e le formole precise e determinate, e le regole generali sarebbero per queste un non senso. Si potrebbe con una definizione breve e precisa, o con una serie di ragionamenti, concatenati gli uni agli altri, determinare la natura e le proprietà di un corpo organico? Nessun artificio di ragionamento può divinare la realtà; solo l'esperienza ce la rivela; e, siccome non ce la rivela che in parte, siccome in fondo c'è sempre qualche aspetto o qualche lato nascosto dell'immenso poliedro, la ragione, aggiungendosi all'esperienza, per interpretarla, non può assurgere a concezioni universali certe e decise, rigide e inflessibili. Ciò avviene anche maggiormente nelle cose umane, tanto più complesse e variabili e mobili delle cose della natura, e

(1) *Eth. Nic.* II, 2, 3-4 ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι... δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τά πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς. Cfr. *Eth, Nic. I*, 3, 1-4.

per conseguenza tanto meno atte ad essere conosciute e giudicate con esattezza (1).

Si potrebbe anche aggiungere che, essendo l'etica in Aristotele dipendente dalla politica, e non avendo l'individuo valore per sè, ma in quanto vive nello Stato e per lo Stato, non spetta all'individuo stesso provvedere alla propria moralità, e stabilire dei precetti generali intorno al modo in cui dovrà agire: è lo Stato che pensa a lui colle sue leggi, con l'istruzione e l'educazione che sono in sua mano, colla sua prudenza impersonale. La prudenza e la politica sono un medesimo abito, ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ ἕξις, osserva in un certo luogo Aristotele (2): il che vuol dire, in fondo, che non c'è una prudenza individuale separata dalla prudenza pubblica, e che sebbene d'ordinario non si estenda l'idea di prudenza che all'operare per rapporto agli individui, non può l'individuo conoscere il suo maggior bene senza prendere in considerazione la sua famiglia e la sua città (3). A che dunque dovrà la Morale determinare con precisione i precetti morali, se questo non è compito suo?

Non bisogna poi dimenticare che il tipo dell'operare c'è, in fondo, in ogni uomo, se è vero che ogni uomo ha la ragione: la ragione è l'ideale, a cui si tratta di conformare le nostre azioni; nella ragione è il primo germe della virtù. Secondo l'uso che faremo di questo germe e lo svolgimento che gli daremo, saremo uomini più o meno, chiaroveggenti o ciechi, sani o ammalati, buoni o cattivi. L'uomo buono è colui che attua perfettamente in se stesso l'ideale della ragione; perciò è il miglior giudice in fatto di morale, e per sè e per gli altri: egli

---

(1) *Eth. Nic.* V, 10, 7. τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν, ὥσπερ καὶ τῆς Λεσβίας οἰκοδομῆς ὁ μολίβδινος κανών. πρὸς γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ λίθου μετακινεῖται καὶ οὐ μένει ὁ κανών, καὶ τὸ ψήφισμα πρὸς τὰ πράγματα.

(2) *Eth. Nic.* VI, 8, 1.

(3) *Eth. Nic.* VI, 8, 3.

sa discernere l'apparenza dalla realtà, il vero dal falso (1); egli è la misura dell'operare, chè in ciascuna cosa è misura la virtù e chi è buono (2). L'uomo buono ha un sentimento giusto, fine, delicato di ciò che è buono e di ciò che non è tale, come il musico ha un fine sentimento dei canti, e si compiace dei buoni, è disgustato dei cattivi (3). Può darsi che altri si compiaccia di ciò che è male (4), o si astenga, per paura del dolore, dal bello (5), ma nell'uomo buono sentimento e ragione s'accordano; egli si compiace del bene come s'addolora del male; il piacere dell'uomo buono è piacere vero (6). Così anche la parte passionata dell'anima, d'accordo colla ragione, tende nell'uomo buono alle cose migliori (7); sicchè egli è come la personificazione della retta ragione e della coscienza retta, e la regola chiara e precisa dell'operare è da cercare in lui.

---

(1) *Eth. Nic.* III, 4, 4-5. ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται... καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπυδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. Cfr Eth. Nic. X, 5, 9-10.

(2) *Eth. Nic.* IX, 4, 2 ἔοικεν γὰρ μέτρον ἑκάστῳ ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι. Cfr. Eth Nic. X, 5, 10 ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ᾗ τοιοῦτος.

(3) *Eth. Nic.* IX, 9, 6 ὁ γὰρ σπουδαῖος, ᾗ σπουδαῖος, ταῖς κατ'ἀρετὴν πράξεσι χαίρει, ταῖς δ'ἀπὸ κακίας δυσχεραίνει, καθάπερ ὁ μουσικὸς τοῖς καλοῖς μέλεσιν ἥδεται, ἐπὶ δὲ τοῖς φαύλοις λυπεῖται.

(4) *Eth. Nic.* X, 5, 10. τὰ δὲ τούτῳ (σπουδαίῳ) δυσχερῆ εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν· πολλαὶ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων γίνονται.

(5) *Eth. Nic.* II, 3, 1. Διὰ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα.

(6) *Eth. Nic.* I, 8, 10-13 τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. Cfr. *Eth. Nic.* X, 5. 9-10. καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ (σπουδαίῳ) φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.

(7) *Eth. Nic.* I, 13, 15. ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ.

IV. Il concetto del giusto mezzo che tiene un così gran posto nella dottrina morale d'Aristotele, è dapprincipio messo innanzi da lui come un esempio atto a spiegare in qual modo deva la retta ragione regolare le azioni. Poichè in morale non c'è niente di stabile e di fisso, e la trattazione di essa è per ciò stesso vaga ed incerta, Aristotele si propone di venirle in aiuto, cercando d'indicare in maniera facile e popolare come deve l'uomo comportarsi per operare rettamente (1).

Ma in seguito il giusto mezzo non è più un esempio che serva a spiegare il precetto dell'operare secondo retta ragione; diventa, anzi, una vera e propria dottrina, che Aristotele cerca di stabilire e di provare scientificamente nel capitolo 6° del libro II; a cui conforma la classificazione delle virtù nel capitolo 7° dello stesso libro; su cui insiste e a cui torna ripetutamente nei due ultimi capitoli 8° e 9°.

Del resto, la *medietà* non è che la misura, la misura che la ragione impone alle passioni e alle azioni. La *medietà* d'Aristotele è perciò, in fondo, la stessa cosa che la *metriopatia* di Platone. La retta ragione compie per Aristotele lo stesso ufficio che il πέρας, o il *limite*, per Platone nel *Filebo*; l'*infinito*, ἄπειρον, di Platone è da trovare, per Aristotele, nelle diverse funzioni della vita; nel piacere e nel dolore che sono gli stimoli che servono a conservarla e a propagarla come vita naturale; nelle relazioni della vita comune, negli onori, nelle azioni, negli uffici pubblici, nelle passioni in generale, ira, timore, coraggio e così via (2).

Così i due grandi filosofi hanno fatto tesoro in morale di quel precetto che costituisce come il fondo della vita comune del loro popolo: « *ne quid nimis* ». Il senso

---

(1) *Cfr. Eth. Nic.* II, 2, 1-7. Nota specialmente le parole δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι.

(2) Cfr. *Eth. Nic.* II, 7, dove si tratta delle varie virtù e se ne indica la *materia*.

della misura e dell'armonia è la caratteristica del popolo greco in tutte le molteplici manifestazioni del suo spirito, ed è il segreto per cui ha potuto arrivare a tanta altezza nella storia del mondo. Platone e Aristotele si son fatti in morale gl'interpreti del loro popolo.

Già anche altri, prima di loro, aveano accennato a una simile dottrina. Focilide avea cantato che « la moderazione è ciò che v'ha di meglio; che la condizione media è la più felice » (1); Democrito avea detto che « il meglio è di serbar sempre la giusta misura; che troppo e troppo poco sono male » (2); e i Pitagorici, con non diverso intendimento, aveano fatto consistere nel *determinato* il bene, nell'*indeterminato* il male; il che Aristotele approva altamente, aggiungendo, a guisa di commento, che in realtà l'errore è multiforme e il cammino diritto uno solo, sicchè quanto è difficile la virtù, altrettanto è facile il vizio (3).

Ma nessuno al pari di Platone, e più specialmente di Aristotele, elevò a sistema questi precetti e queste massime sparse qua e là ed erompenti, per così dire, dal cuore stesso del popolo. Ogni moralista accoglie di necessità una materia in gran parte data; ma è lavoro creativo ed originale il dare a quella materia un fondamento più stabile e sicuro.

Già abbiamo accennato al carattere eminentemente estetico della Morale d'Aristotele (4): la *medietà*, in cui consiste la virtù, ne è un'altra prova.

La *medietà* è, in fondo, nient'altro che ordine, misura, determinazione (5); e queste sono qualità proprie del bello. Aristotele, benchè non Ateniese, ha veramente quel-

---

(1) BERGK, framm. 12.

(2) EUSEB. *Praep. Evang.* XIV. 27, 3. Si ricordi anche il consiglio di Democrito: μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίη.

(3) *Eth. Nic.* II, 6, 14. Cfr. anche *Eth. Nic.* II, 9, 2 e 7.

(4) Vedi il capitolo II. « Ancora il bene sommo ». pp. 94 95.

(5) *Eth. Nic.* II, 6, 11. τὸ δὲ ὅτε καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὕς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.

l'amore del bello con sobrietà e con misura, colla chiaroveggenza, che viene da un intelletto nemico d'ogni eccesso, che Tucidide, per bocca di Pericle, dice essere il carattere dei Greci d'Atene, φιλόκαλοι μετ' εὐτελείας (1).

Ma forsechè la virtù aristotelica ha solamente un valore estetico, e le manca quel non so che di più profondo e più intimo, di più veramente morale, che è proprio della virtù? Ecco una questione grave che dev'essere risoluta.

Se si passassero in rassegna tutte le espressioni che Aristotele adopera per indicare l'atto moralmente buono, si vedrebbe quanto siano in gran numero le seguenti; τὰ καλά, αἱ καλαὶ πράξεις, καλοῦ ἕνεκα, διὰ τὸ καλόν, πρὸς τὸ καλόν, καλὸν τέλος τῆς ἀρετῆς, βιῶσαι καλῶς, e simili, tutte indicanti che buono e bello sono la medesima cosa e che il valore della moralità sta, in fondo, nella sua bellezza. Ma, accanto a queste espressioni, ce ne sono delle altre, che, sebbene non in così gran numero, sono però non meno degne di considerazione e di studio.

Aristotele infatti dice, ad esempio, che il temperante ἐπιθυμεῖ ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε (2); che non è liberale chi dona οἷς μή δεῖ (3); o prende per donare ὅθεν μὴ δεῖ (4); ma, invece, chi dona οἷς δεῖ καὶ ὅτε (5), e prende per donare ὅθεν δεῖ (6); che per la virtù morale è cosa di altissimo momento τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ (7); che, quando alcuno, per una violenza a cui non si possa resistere, compia cose ἃ μὴ δεῖ, è degno di compatimento; ma però bisogna resistere più che si può, non lasciarsi costringere a certe cose, ἔνια δ ἴσως οὐκ ἔστιν ἀναγκασθῆναι, piuttosto morire, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποθνητέον, e morire dopo

(1) THUCY. II, 41, *Discorso di Pericle.*
(2) *Eth. Nic.* III, 12, 9.
(3) *Eth. Nic.* IV, 1, 12.
(4) *Eth. Nic.* IV, 1, 15.
(5) *Eth. Nic.* IV, 1, 17.
(6) *Eth. Nic.* IV, 1, 17.
(7) *Eth. Nic.* X, 1, 1.

aver sofferto gli estremi tormenti, παθόντα τὰ δεινότατα (1). Altrove poi, volendo determinare quasi il carattere principale dell'azione malvagia, dice che consiste nello scegliere per malvagità οὐχ ἃ δεῖ, pur conoscendo ciò che è meglio, ἄμεινον (2).

Qual è il valore che si deve attribuire qui alla parola δεῖ, e alle altre equivalenti, οὐκ ἔστιν, ἀποθνητέον? Accennano esse al *dovere*, all'*obbligazione* nel senso Kantiano, o anche semplicemente stoico della parola? Siamo qui dinanzi a quella necessità interiore, a quella coazione d'indole specialissima, che è penetrata nella coscienza per opera, in particolar modo, del Cristianesimo?

Certo, δεῖ significa *si deve*; ma qui mi pare sia piuttosto un *si deve* di convenienza, di opportunità, di ordine, di armonia, un *si deve* estetico, per chiamarlo così, che un vero e proprio *si deve* morale. Ciò che *si deve* fare, per Aristotele, è ciò che è *bello* fare; ci sono certe cose che *si deve* temere e che è *bello* temere, ἔνια γὰρ καὶ δεῖ φοβεῖσθαι καὶ καλόν (3); per esser liberali davvero bisogna donare a chi *si deve*, quando *si deve*, e dove è *bello*, διδόναι οἷς δεῖ, καὶ ὅτε, καὶ οὗ καλόν (4); *si deve* esser valorosi non per neeessità, ma perchè è cosa *bella*, δεῖ δ' οὐ δι' ἀνάγκην ἀνδρεῖον εἶναι, ἀλλ' ὅτι καλόν (5). Se il δεῖ ha significato diverso, e più profondo e più intimo, certo è che Aristotele non s'è curato mai di determinarlo; anzi, quando nei *Topici* (6) ha messo δέον fra le parole che si adoperano in diversi significati πολλαχῶς λεγόμενα, ne ha accennato due solamente, quello di *utile* e quello di *bello*, οἷον εἰ τὸ δέον ἐστὶ τὸ συμφέρον ἢ τὸ καλόν.

---

(1) *Eth. Nic.* III, 1, 7-8.

(2) *Eth. Nic.* III, 2, 14. δοκοῦσι, τε οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τε ἄριστα καὶ δοξάζειν, ἀλλ' ἔνιοι δοξάζιν μὲν ἄμεινον διὰ κακίαν δ' αἱρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ.

(3) *Eth. Nic.* III, 6, 3.

(4) *Eth. Nic.* IV, 1, 17.

(5) *Eth. Nic.* III, 8, 5.

(6) II, 3, 4.

D'altra parte, ciò che si deve fare è prescritto dalla ragione; e le parole che Aristotele adopera per indicare queste prescrizioni della ragione sono: ὁ λόγος τάττει, ὁ λόγος ὁρίζει, ὁ λόγος προστάττει. Ora, che valore hanno queste parole? Indicano forse un comando espresso, che obblighi la volontà, un qualche cosa di simile all'*imperativo categorico* del Kant? C'è in queste parole quel che di profondo e di intimo, quel che propriamente morale, che indarno s'è cercato nel δεῖ? Per vedervi tutto ciò bisognerebbe snaturare e falsare Aristotele. La diritta ragione, osserva con molta acutezza Ollè Laprune, (1) ordina bensì, τάττει, ma si potrebbe dire che « ha meno per ufficio di *dare degli ordini* che di *mettere ordine*. Essa *ordina* meno all'uomo questo o quello, che non *ordini* l'uomo; non *jubet*, si potrebbe dire in latino, sed *ordinat*. Anche quando prescrive un'azione, προστάττει, essa prescrive piuttosto un bell'ordine, una bella disposizione dell'anima e della vita, che non enunci un articolo di legge. La forma che dà è *estetica* piuttosto che *legale*. Essa *ordina* lo spirito, il sentimento, assegnando a ciascuna cosa il suo posto, determinando così la condotta, molto meno analoga in questo a una legge che comanda, che a un principio intimo d'armonia. È *regolatrice* senz'essere propriamente *imperativa* ».

Si potrebbe aggiungere che non una volta sola troviamo nella *Nicomachea* l'espressione ὁ λόγος κελεύει, la *ragione comanda*, che certamente non mancherebbe, qualora alla ragione Aristotele assegnasse un ufficio diverso da quello di semplicemente dar ordine ed armonia all'uomo e alle azioni sue (2).

---

(1) Op. cit., p. 86.

(2) Nell'*Eudemia* però (II, 3 2) noi troviamo l'espressione ὁ λόγος κελεύει, *la ragione comanda* [ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος]; ma, osserva Ollè-Laprune (Op. cit. p. 86), non certamente con significazione kantiana, bensì con valore analogo a

Il *dovere* adunque, chiamiamolo pure con questo nome, e la *regola* dell'operare hanno in Aristotele soprattutto un valore estetico; e non poteva essere diversamente, quando si pensi che manca in lui anche la coscienza morale.

La coscienza morale? potrà qui osservare qualcheduno; ma come può mancare la coscienza morale in Aristotele, se troviamo in lui un'analisi così profonda del *volontario* e dell'*involontario*, se la ragion pratica vi è considerata come la misura e il giudice del bene, se il sentimento di piacere che si aggiunge all'azione compita, è preso come criterio e indizio dell'abito virtuoso formato, se è richiesto che il bene si operi per se stesso, e con fermezza d'animo e costanza, se, insomma, si tiene un così gran conto di tutti gli elementi interni, e, chiamiamoli così, intenzionali dell'atto? E' la parola *coscienza*, συνείδησις, che manca in lui, non la cosa; e noi dobbiamo tener conto delle cose, non delle parole. La coscienza morale non è, in fondo, altro che la legge morale considerata subbiettivamente, cioè la legge in quanto è giudicata, conosciuta, interpretata, applicata dall'agente morale; ora, non altra cosa è quella che Aristotele chiama retta ragione, ὀρθὸς λόγος. La retta ragione è come l'ideale dell'operare; ciascuno porta con sè questo ideale, e chi vi si conforma perfettamente è, per così dire, la personificazione della coscienza morale.

Certo che in Aristotele c'è qualche cosa che fa pensare alla coscienza morale, che anzi, a prima vista, potrebbe confondersi con essa; ma o c'inganniamo, o la vera e propria coscienza morale manca in lui, o almeno mancano in lui alcuni dei caratteri proprii e distintivi di essa.

Coscienza morale non è infatti soltanto la legge morale giudicata, conosciuta, interpretata e applicata dall'agente

---

quello della *Nicomachea* (VI, 1, 2.) ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει. — In ogni caso non bisogna dimenticare che l'*Eudemia* non è opera d'Aristotele.

morale; è anche una specie di giudice interno che istruisce, per così dire, un processo intorno ai nostri atti e pronuncia una sentenza; è un giudice che ci loda o ci biasima, ci premia o ci castiga, e traduce in una soddisfazione ineffabile la lode ed il premio, in un tormento d'inferno il biasimo e il castigo. Fa altrettanto la retta ragione in Aristotele? La retta ragione giudica anch'essa, ma giudica alla maniera d'un artista: essa decide che cosa si deve fare per raggiungere l'ideale, e vede poi se l'ideale è attuato nelle azioni e fino a che punto; ma l'approvazione o la disapprovazione che dà, il sentimento che suscita di piacere o di dolore, perchè l'ideale è attuato o non è, assomigliano molto più a quell'approvazione o disapprovazione, a quel sentimento di soddisfazione o di disgusto che dà e prova un artista dinanzi a un'opera d'arte, dinanzi all'armonia o disarmonia delle sue parti e del tutto, che a un'approvazione o disapprovazione, a una soddisfazione o a un disgusto d'indole propriamente morale.

Fu già osservato (1) che il *bene* si distingue dal *bello* massimamente per questo, che nel bello l'oggetto del giudizio è estraneo e più o meno indifferente all'uomo, come sono i colori, i suoni e le parole e così via; nel bene, invece, è la volontà propria dell'uomo, cioè l'uomo stesso. In Aristotele l'oggetto del giudizio morale è bensì l'uomo, la volontà sua, e perciò non è certo estraneo ed indifferente all'uomo stesso; ma è d'ordinario così sereno il giudizio che la retta ragione ne pronuncia, si addentrano così poco nell'intimo dell'uomo l'approvazione o la disapprovazione, il piacere o il disgusto che ne sono la conseguenza, che parrebbe quasi l'uomo non fosse in gioco in quel giudizio, o almeno fosse in qualche modo estraneo a se stesso. Insomma, la coscienza morale in Aristotele, se pure si vuole chiamare con questo nome la retta ragione, manca di quel che di intimo e profon-

---

(1) LINDNER, *Lehrbuch der Psycologie*, al cap. dei sentimenti morali.

do, che ne è il carattere distintivo principale, sta, per così dire, alla superficie dello spirito, non ne ricerca le intime fibre, e non conosce quindi nè gioie austere solenni pel bene compiuto, nè rimorsi dilanianti pel bene violato. In nessun luogo d'Aristotele troviamo qualche cosa che possa paragonarsi a ciò che noi diciamo rimorso, come in nessun luogo troviamo quella che noi diciamo pace e tranquillità della coscienza (1); l'idea che Aristotele si fa della responsabilità interiore, dice anche qui Ollè Laprune, è piuttosto estetica che morale (2).

Per quanto s'è detto, adunque, è proprio vero che la virtù in Aristotele ha un valore e una significazione estetica assai più che morale.

A non diversa conclusione si può arrivare, esaminando il concetto che Aristotele si fa della malvagità e del vizio.

Nel capitolo 8 del libro V Aristotele determina nettamente le condizioni della malvagità. Non si dà il nome di malvagità a un malanno che capiti inopinatamente, παραλόγως; questo si direbbe piuttosto infortunio, ἀτύχημα; non si parla di malvagità neanche quando un danno recato ad altri è bensì conosciuto da noi e noi ne siamo la causa, ma manca da parte nostra il proposito deliberato di nuocere, manca la malizia; ciò si direbbe piuttosto errore, ἁμάρτημα. La malvagità esiste quando si fa danno con intenzione, col proposito veramente di farlo, διὰ μοχθηρίαν ἡ βλάβη, ἐκ ποταιρέσεως ἡ βλάβη; allora l'uomo è veramente ἄδικος, πονηρός, μοχθηρός (3). Conveniamo che

(1) Per verità in un certo luogo (*Eth Nic.* IX 4, 8-9) è detto che i malvagi odiano e fuggono se stessi e la vita, e si uccidono; il che farebbe supporre che nei malvagi fosse vero e proprio rimorso. Ma, o c'inganniamo, o qui è più che altro l'interna disarmonia e l'interno squilibrio, e quindi ancora un qualche cosa di contrario alla beltà, la causa dell'odio alla vita e del suicidio.

(2) Op. cit., p. 99.

(3) Riferiamo l'importantissimo luogo: ὅταν μὲν οὖν παραλόγως ἡ βλάβη γένηται, ἀτύχημα, ὅταν δὲ μὴ παραλόγως, ἄνευ δὲ κα-

un'analisi più profonda della malvagità non si poteva dare, nè si poteva meglio mettere in rilievo la parte che nella malvagità si deve assegnare al volere. Ma in che consiste in ultimo questa malvagità, questa κακία, questa μοχθηρία, chè tali sono specialmente le parole che per Aristotele denotano la malvagità? L'anima dei malvagi è in discordia con se stessa, στασιάζει αὐτῶν ἡ ψυχή, è detto nel capitolo 4 del libro IX, e una parte s'addolora per astenersi da certe cose, e un'altra s'allieta, e una parte qua li trascina e un'altra là, come lacerandoli e dilaniandoli (1).

È il disordine, adunque, e l'anarchia interiore il carattere principale del male morale; è la deformità, la bruttezza che da questo disordine e da quest'anarchia derivano; proprio quello stesso che distingue l'ingiustizia in Platone, notevole pure per la disarmonia e lo squilibrio che cagiona nell'uomo, e per la lotta che reca nelle sue facoltà. La stessa parola φαῦλος, adoperata da Aristotele qualche volta per indicare il malvagio, accenna, pei suoi rapporti con φαῦρος e con παῦρος, alla insufficienza, alla mancanza di qualche cosa, alla bassezza, alla viltà, alla deformità propriamente morale; e φαῦλος è contropposto a ἐπιεικής e a σπουδαῖος, che, indicando tutti e due l'uomo *buono*, accennano il primo a ciò che è conveniente, il

---

κίας, ἁμάρτημα (ἁμαρτάνει μὲν γὰρ ὅταν ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ᾖ τῆς ἀγνοίας, ἀτυχεῖ δ' ὅταν ἔξωθεν)· ὅταν δὲ εἰδὼς μὲν μὴ προβουλεύσας δέ, ἀδίκημα, οἷον ὅσα τε διὰ θυμὸν καὶ ἄλλα πάθη, ὅσα ἀναγκαῖα ἢ φυσικὰ συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις (ταῦτα γὰρ βλάπτοντες καὶ ἁμαρτάνοντες ἀδικοῦσι μέν, καὶ ἀδικήματα ἔστιν, οὐ μέντοι πω ἄδικοι διὰ ταῦτα οὐδὲ πονηροί. οὐ γὰρ διὰ μοχθηρίαν ἡ βλάβη). ὅταν δὲ ἐκ προαιρέσεως, αδικος καὶ μοχθηρός (*Eth. Nic.* V, 8, 7-8).

(1) Ecco le parole di Aristotele: στασιάζει γὰρ αὐτῶν (τῶν μοχθηρῶν) ἡ ψυχή, καὶ τὸ μὲν διὰ μοχθηρίαν ἀλγεῖ ἀπεχόμενον τινῶν, τὸ δ' ἥδεται, καὶ τὸ μὲν δεῦρο τὸ δ' ἐκεῖσε ἕλκει ὥσπερ διασπῶντα (*Eth. Nic.* IX, 4-9).

secondo a ciò che è fatto con cura, con diligenza, con ordine, a un qualche cosa di armonico e ben proporzionato.

Da qualunque parte si guardi, è perciò sempre il lato estetico della morale che è messo principalmente in rilievo. Anche la legge che determina e rende possibile ciò che la retta ragione concepisce come bello e come buono (1), è armonia, è ordine, è distribuzione regolare, è un mettere le cose al loro posto, ὁ δὴ νόμος τάξις τις (2); buona legge è buon ordine, εὐνομία εὐταξία (3); la stessa etimologia di νόμος non accenna, in fondo, ad altro che a distribuzione (4).

(1) *Eth. Nic.* X, 9, 11-12.

(2) *Polit.* III, 11, 3, 1287.

(3) *Polit.* VII 4, 5, 1326a: καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι.

(4) Νόμος infatti ha comune la radice col verbo νέμειν, che vuol dire *distribuire*.

IV.

Ancora la virtù. Carattere sociale della virtù. L'amicizia. La legge. Il diritto. La giustizia.

In Aristotele manca ogni virtù che non sia d'alcun uso nella vita politica. — Considerazioni varie intorno a questo, desunte specialmente dai rapporti di famiglia, dai rapporti fra Dio e gli uomini, e così via. — La dottrina della legge in Aristotele. — Diritto naturale, τό φυσιχόν, e diritto legale, τὸ νομικὸν. — Come Aristotele riconnette il diritto naturale e il diritto legale, che i Sofisti aveano tentato di scindere. — L'equità, ἡ ἐπιείκια. — La giustizia. — La giustizia *distributiva*, τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον, e la giustizia *correttiva*, τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. — Eguaglianza e proporzione. — Anche la giustizia limitata alla vita sociale.

1. E giacchè abbiamo parlato di legge, gioverà anche far notare che la virtù in Aristotele ha un carattere essenzialmente sociale.

Abbiamo già detto precedentemente che secondo il concetto d'Aristotele, al di fuori della politica la morale non può essere, come non può essere l'individuo il quale non viva nello Stato e per lo Stato, che la politica sola è scienza veramente padrona e sovrana. Conformemente a questo concetto, nessuna virtù, se non forse quell'unica del contemplare, si esercita per Aristotele in privato, indipendente dalla comunità, non foss'altro perchè, operando virtuosamente, si opera secondo il precetto della

legge, e la legge vuole che tutti quanti siano virtuosi, perchè tutti quanti siano felici, e sia quindi salda e stabile la società. Non v'ha niente nella virtù che non possa divenire l'oggetto d'una prescrizione sociale: la legge comanda la fortezza, come comanda la temperanza, la mitezza e le altre virtù (1). Sotto questo rispetto, anzi, ogni virtù fa parte della giustizia, la virtù sociale per eccellenza, se è vero che è giusto tutto ciò che produce e assicura la felicità nella civil comunanza (2).

La morale, osserva Aristotele nell'ultimo capitolo della *Nicomachea,* in quanto è un assieme di precetti e di massime, non vale a spingere alla virtù che pochi generosi e ben nati, e dotati di nobili sentimenti; ma difficilmente riuscirebbe a infondere idee di giustizia e di rettitudine nella grande moltitudine. La moltitudine non apprezza l'operare conforme a ragione; la moltitudine non è ritenuta che dalla paura, e, se s'astiene dalle azioni viziose, lo fa meno per evitare l'onta che le accompagna, che per non subire la pena che le aspetta. La sua vita intera è regolata dalle passioni e dalle istigazioni dei sensi; il suo scopo unico è di gustare i piaceri materiali, la sua unica occupazione di procurarsene i mezzi: fugge i dolori, non ha idea del bello morale, della sola cosa veramente piacevole, che non ha mai gustato, nè sarebbe atta a gustare. Come fare per migliorare simili uomini, per distornarli dal vizio e rimetterli sul sentiero della virtù? I discorsi e gli ammonimenti non varrebbero; per valere dovrebbero rivolgersi ad animi già preparati convenientemente dall'educazione; e questa preparazione prima manca nella moltitudine. Chi obbedisce da schiavo alle passioni, non ascolterà mai con calma e pazienza chi tenti distoglierlo dal male, anzi non sarà neanche in grado

(1) *Eth. Nic.* V, 1, 14.

(2) *Eth. Nic.* V, 1, 13. ὥστε ἕνα μέν τρόπον δίκαια λέγομεν τά ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ.

di comprenderlo. Unico espediente per l'educazione della moltitudine sarà quindi ricorrere alla legislazione pubblica, che obblighi colla forza; alla forza soltanto potrà cedere la brutale energia della passione (1).

Si può dire più chiaramente di così che la virtù e la moralità è sovrattutto politica?

D'altra parte, la materia in cui s'esercitano le singole virtù, fatta forse eccezione per la temperanza, è di sua natura pubblica; pubblica la materia della fortezza, almeno nella parte che riguarda i pericoli in guerra; pubblica la materia della liberalità; anche più pubblica quella della magnificenza, della magnanimità e di tutte le minori virtù, a non parlare della giustizia che, come s'è detto, è virtù sociale anche più delle altre. La stessa temperanza che ha a sua materia specialmente i piaceri corporei, e quindi qualche cosa di propriamente individuale e personale, ricercando moderatamente, e quando e come conviene, quelli fra essi che contribuiscono alla salute e al benessere, ha in ultimo per iscopo di formare buoni ed utili cittadini.

Insomma, ciò che colpisce in Aristotele è l'assenza d'ogni virtù, che non sia d'alcun uso nella vita politica. L'uomo in Aristotele non è nè padre, nè figlio, nè marito; egli non è uomo che nella misura in cui le virtù dell'uomo s'accordano con quelle del cittadino. Eppure, prima di essere cittadini, noi siamo uomini sovrattutto; abbiamo con gli altri uomini dei rapporti naturali, indipendenti affatto dallo Stato, e che servono anzi di fondamento allo Stato; e questi rapporti ci creano dei doveri, e questi doveri possono essere sorgente di certe virtù.

Si dirà che l'amicizia, per la grande estensione di rapporti che abbraccia e per il grande valore che ha nella dottrina d'Aristotele, occupa in qualche modo il posto di queste virtù; a cui quindi non conveniva dare un nome speciale e farne una trattazione a parte. E in

(1) *Eth. Nic.* X, 9, 1-12.

verità l'amicizia, in Aristotele, comprende l'amore naturale del padre verso il figlio e del figlio verso il padre (1); comprende l'amore della moglie pel marito, e del marito per la moglie (2); comprende l'amore tra fratelli, tra parenti (3), tra compagni (4), tra giovani e vecchi (5), tra cittadini d'una stessa città (6), tra uomo e uomo finalmente (7), e quindi anche tra padrone e schiavo (8). Aristotele poi parla del rispetto che i figli devono ai genitori, e nota che il figlio non potrà mai fare cosa degna dei benefici ricevuti dal proprio padre, nè sdebitarsi con lui (9); parla anche dell'affetto disinteressato che hanno pei loro figli le madri, contente di amare e poco curanti di essere riamate, a cui è bastante se vedano i figli star bene, e amorose sempre, ancorchè questi non compiano alcuno degli ufficii che sono dovuti alla madre (10). Non trascura neanche di accennare in particolare alla venerazione e al rispetto che è dovuto ai più vecchi, dinanzi ai quali, secondo la consuetudine spartana, conviene alzarsi in piedi e inchinarsi (11); e con lodevole intento, mentre distingue varie specie di amicizia, e le più forti e le meno, e le naturali e quelle che non sono tali, accenna anche alla diversità dei doveri e degli uffici che si richiedono a seconda della diversità dei legami (12).

Ma di tutto questo Aristotele parla piuttosto per incidenza, e come per determinar meglio la natura ed i fini dell'amicizia, senza darvi quindi un'importanza soverchia,

---

(1) *Eth. Nic.* VIII, 1, 3.
(2) *Eth. Nic.* VIII, 7, 1.
(3) *Eth. Nic.* VIII, 12, 4.
(4) *Eth. Nic.* VIII, 12, 1.
(5) *Eth. Nic.* VIII, 7, 1.
(6) *Eth. Nic.* VIII, 12, 1.
(7) *Eth. Nic.* VIII, 1, 3.
(8) *Eth. Nic.* VIII, 12, 1.
(9) *Eth. Nic.* VIII, 14, 4; e IX. 2, 8; e VIII, 12, 5.
(10) *Eth. Nic.* VIII, 8, 3.
(11) *Eth. Nic.* IX, 2, 9.
(12) *Eth. Nic.* IX, 2, 7-9; e VIII, 9, 2-3.

e proprio senza calore di sentimento e d'affetto. Ecco, per esempio, con quale freddezza egli discorre dei rapporti dei figli coi genitori: « L'amicizia dei figli inverso i genitori è come dev'essere verso cosa buona ed eccellente; poichè i genitori hanno recato grandissimi beneficii ai figli, essendo la causa per cui questi nacquero, furono nutriti ed educati (1) ». « L'amicizia richiede il possibile, non quanto sarebbe degno e proporzionato al beneficio; ciò non può effettuarsi in tutto; come avviene negli onori che si rendono agli dèi e ai genitori; poichè nessuno mai potrebbe rendere a questi un onore condegno (2) ». « Pare che i figli debbano massimamente somministrare airgenitori le cose necessarie alla vita, essendo loro debito i; è più bello ch'essi di ciò provvedano gli autori del loro essere, che se stessi (3) ».

L'amore figliale è qui ridotto ad essere nulla più che uno scambio di servigi e di beneficii; la *pietas erga parentes,* che pure non era virtù sconosciuta agli antichi, pare che non fosse che molto imperfettamente nota ad Aristotele. Qual differenza tra questo amore pei genitori raccomandato da Aristotele, e quello raccomandato da Socrate nei *Memorabili* al proprio figliuolo, pieno di calore e confortato da considerazioni elevate e nobilissime (4)!

Del resto, non poteva essere diversamente: tutte le

---

(1) *Eth. Nic.* VIII, 12-5. ἔστιν δ' ἡ μὲν πρὸς γονεῖς φιλία τέκνοις ὡς πρὸς ἀγαθὸν καὶ ὑπερέχον· εὖ γὰρ πεποιήκασι τὰ μέγιστα. τοῦ γὰρ εἶναι καὶ τραφῆναι αἴτιοι, καὶ γενομένοις τοῦ παιδευθῆναι.

(2) *Eth. Nic.* VIII, 14. 4. τὸ δυνατὸν γὰρ ἡ φιλία ἐπιζητεῖ, οὐ κατ' ἀξίαν. οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐν πᾶσιν, καθάπερ ἐν ταῖς πρὸς τοὺς θεοὺς τιμαῖς καὶ τοὺς γονεῖς· οὐδεὶς γὰρ ἂν ποτε τὴν ἀξίαν ἀποδοίη.

(3) *Eth. Nic.* IX, 2. 8. δόξειε δ' ἂν τροφῆς μὲν γονεῦσι τοὺς υἱεῖς δεῖν μάλιστα ἐπαρκεῖν, ὡς οφείλοντας, καὶ τοῖς αἰτίοις τοῦ εἶναι κάλλιον ὂν ἢ ἑαυτοῖς εἰς ταῦτα ἐπαρκεῖν.

(4) *Memor.* II, 2.

comunanze sono parti della comunanza civile e a questa subordinate (1); i legami di famiglia sono anch'essi come anelli della grande catena sociale. È bensì vero che la famiglia è anteriore allo Stato, è anzi il primo germe donde lo Stato si svolge (2); ma lo Stato poi l'assorbe e l'assimila a sè, sicchè essa pure non vive che nello Stato e per lo Stato. Lo Stato è l'ultima delle associazioni e fine a tutte (3 ; solamente nello Stato ciascuna di esse trova da provvedere ai suoi bisogni, poichè solo lo Stato basta a se stesso (4). Le relazioni varie che si formano nel seno della famiglia rendono quindi imagine di quelle che si formano nello Stato; l'associazione del padre coi figli assomiglia alla *regalità*; quella del marito colla moglie all'*aristocrazia,* quella dei fratelli alla *timocrazia* (5).

Quello poi che dicesi dei legami di famiglia che non hanno valore per sè, ma in quanto servono ai fini dello Stato, si può ripetere per ogni altra forma di legame, che si stabilisca fra gli uomini. Di legami tra gli uomini han bisogno gli Stati per conservarsi; e i legislatori, in fondo, si prendono più cura dell'amicizia che della stessa giustizia, se è vero che la concordia è qualche cosa di simile all'amicizia, e la concordia è da quelli massimamente desiderata (6). La stessa giustizia trova nell'amicizia aiuto e incremento (7).

---

(1) *Eth. Nic.* VIII, 9. 4-6.

(2) *Eth. Nic.* VIII, 12. 7. ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως.

(3) *Polit.* I, 1. 1, 1252 b. 31. τέλος ἐκείνων.

(4) *Ib.* 29. ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας.

(5) *Eth.* VIII. *Nic.* 10 4 6. ἡ μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα (τῶν τέκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει....).... ἀνδρὸς δὲ καὶ γυναικὸς ἀριστοκρατικὴ φαίνεται (κατ' ἀξίαν γὰρ ὁ ἀνὴρ ἄρχει, καὶ περὶ ταῦτα ἃ δεῖ τὸν ἄνδρα...),.. τιμοκρατικῇ δὲ ἔοικεν ἡ ἀδελφῶν (ἴσοι γάρ, πλὴν ἐφ' ὅσον ταῖς ἡλικίαις διαλλάττουσιν...).

(6) *Eth. Nic.* VIII, 1, 4-5.

(7) *Eth. Nic.* Ib.

Come mancano virtù propriamente famigliari in Aristotele, mancano anche le virtù che diremo religiose. Non già che Aristotele non abbia un'idea molto elevata della divinità, e non creda la religione ed il culto un legame necessario tra cittadini. Ma, come abbiamo visto altrove (1), il rapporto tra Dio e l'uomo è in Aristotele un rapporto di finalità, piuttosto che un rapporto morale; Dio è il primo motore, Dio è pensiero di pensiero, e rimane in un'altezza serena, senza occuparsi delle cose umane che sarebbero indegne di lui. Di qui neppure un cenno, nella morale aristotelica, di quella pietà verso Dio, εὐσέβεια, che pure è in cosi alto onore in Socrate e in Platone. Non mancano sicuramente le cerimonie religiose; il cittadino vi assisterà, vi presiederà anche; se può, farà pomposi sacrificii e innalzerà templi a sue spese. Ma queste pratiche e questi atti sono qualche cosa di esteriore, mirano a far acquistare la fama di magnifico a chi li compie (2), a metterlo in vista fra i suoi concittadini, sicchè anche per questa via riesca a primeggiare nello Stato; hanno adunque un valore politico, non certo un valore morale. Aristotele che ci parla fin dell'incesso e del tono di voce del magnanimo (3), che è così minuzioso e prolisso trattando del liberale (4), non ha una parola intorno alle disposizioni interne dell'uomo onesto verso Dio!

La preoccupazione della politica non si può credere quanto abbia contribuito a rendere stretta ed angusta e in qualche parte a falsare la morale di Aristotele. Ci sono, in lui, certe virtù che non sono virtù affatto; sono tutt'al più disposizioni lodevoli, e maniere piacevoli e gentili di comportarsi, di cui s'avvantaggia il vivere sociale: tali sono l'amabilità, l'urbanità e qualche altra (6),

---

(1) Cfr. il cap.: *Ancora il bene sommo*, pp. 121-124.

(2) *Eth. Nic.* IV, 2, 11.

(3) *Eth. Nic.* IV, 3, 34. καὶ κίνησις δὲ βραδεῖα τοῦ μεγαλοψύχου δοκεῖ εἶναι, καὶ φωνὴ βαρεῖα, καὶ λέξις στάσιμος.

(4) *Eth. Nic.* IV, 1.

(5) *Eth Nic.* II, 7, 13-14 e IV, 8 e 9.

che sarebbero più a posto in un Galateo, che in un trattato di morale. Ci sono anche virtù d'eccezione, che non avrebbero valore in un ambiente diverso da quello nel quale e pel quale scriveva l'autore. Per noi, per esempio, la liberalità abbraccia ogni maniera di virtù che si riferisca all'uso del danaro e della ricchezza; per Aristotele invece la magnificenza, μεγαλοπρέπεια, che pur si riferisce a quest'uso, è diversa dalla liberalità, ἐλευθεριότης, e molto superiore ad essa. Nelle piccole repubbliche greche, dove non si contava che il cittadino utile, era naturale che si riguardasse come una virtù la disposizione di mettere i proprii beni a servigio della patria, e di concorrere per questa via a renderla splendida e gloriosa. L'allestimento d'un naviglio, la preparazione del coro pel teatro, una festa religiosa, un pubblico banchetto, il dare ospitalità agli stranieri, l'innalzare un monumento, la costruzione d'un tempio, erano opere più che altro dovute alla magnificenza del privato cittadino (1). E, se questi si rovinava per le spese eccessive, non importava; egli era pur sempre un uomo magnifico, un uomo divino quasi, e la città si sarebbe ricordata di lui, e l'avrebbe innalzato ai più alti onori della repubblica. Pindaro non celebrava come divini degli uomini, il cui merito stava solo nel nutrire cavalli per i giochi d'Olimpia? Il medesimo concetto, il medesimo spirito è in Aristotele, ed è il concetto e lo spirito dei Greci tutti quanti. Soltanto Aristotele ha cercato di regolare questa tendenza di mettersi in mostra e di accaparrarsi il favore del pubblico collo spendere per esso, volendo che rimanesse entro giusti confini, e non diventasse, peccando per difetto, lesineria e grettezza, e peccando per eccesso, fasto e profusione senza gusto (2).

La medesima preoccupazione politica troviamo in un'altra virtù, la magnanimità, μεγαλοψυχία. Il magnanimo, che si stima degno dei più grandi onori, e li merita ve-

(1) *Eth. Nic.* IV, 2, 11.
(2) *Eth. Nic.* IV, 2, 4, e II, 7, 6.

ramente, poichè gli onori sono il premio della virtù e la virtù egli possiede; che, appunto per questo, crede tutti gli onori che gli vengono tributati inferiori ai suoi meriti, e se ne mostra non interamente soddisfatto, e quasi li sprezza, sebbene vi aspiri e li voglia e li reclami per sè (1); quest'uomo non pare possedere una virtù superiore se non in uno Stato che fonda la sua esistenza sulle gare incessanti, sulla rivalità de' suoi cittadini, e trova in queste la condizione del progresso e della grandezza. Non era soltanto la virtù che animava i cittadini e li metteva in grado di fare il maggior bene alla patria; era sovrattutto la rivalità ardente fra quelli che stavano più in alto, la passione della gloria, la stima di sè e delle proprie forze che andava fino all'orgoglio. Tutto questo metteva negli animi un singolare eccitamento e acuiva meravigliosamente le facoltà: sicchè davano tutto quanto potevano, e talora anche più di quanto avrebbero potuto. E' ben vero che in ciò era anche un pericolo: il desiderio di primeggiare, la sete di gloria, l'ambizione sfrenata potevano spingersi fino ad attentare alla sicurezza e alla libertà dello Stato: ma, appunto, la rivalità impediva le coalizioni, e faceva sì che si elidessero a vicenda i propositi e i tentativi sconsigliati ed insani; e in ogni modo c'era sempre l'istituzione dell'ostracismo, destinato a liberare la città da chi le si rendesse veramente pericoloso e ne minasse l'esistenza. Chi non ricorda come le rivalità e le gare fra Temistocle e Aristide si risolvessero, in fondo, a vantaggio d'Atene, e, nei dieci anni che corsero dalla battaglia di Maratona a quella di Salamina, i due grandi cittadini, pur contendendo fra loro acremente del primato, provvedessero alla salute dello Stato con rara energia e patriottismo? Quando Aristide diceva, parlando di sè e del suo emulo: « Se gli Ateniesi fossero saggi, ci precipiterebbero ambedue nel baratro », non capiva che appunto la loro lotta era per Atene condizione di vita.

---

(1) *Eth. Nic.* IV, 3, specialmente i §§ 3, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 27.

Un'altra cosa è notevole in Aristotele, e rivela anch'essa il suo spirito eminentemente greco e repubblicano.

Mentre egli parla tanto della liberalità e della magnificenza, non dice una sola parola della beneficenza e della carità. La beneficenza e la carità, che nella Grecia monarchica d'Omero tenevano un posto tanto onorevole tra le pubbliche e le private virtù, sono quasi scomparse nella Grecia repubblicana di Cimone e di Pericle. Si direbbe che l'individuo, acquistato il diritto di prendere parte alla vita pubblica e al governo del proprio paese, curi più che altro tutto ciò che possa facilitargli l'esercizio di questo diritto e più contribuisca a metterlo in mostra, quindi la liberalità e la magnificenza, e trascuri o non curi abbastanza ogni altra virtù che, pure nobilissima in sè, non abbia carattere civico e non possa perciò servire a quello scopo. Si direbbe anche che la democrazia, tendendo a livellare persone e fortune, non volesse lo spettacolo della povertà e della miseria. In Atene non si sapeva che cosa fosse un mendicante. La mendicità era proibita. Platone nelle *Leggi* non capiva come l'uomo potesse ridursi a un tale stato di abbiezione e di vergogna da domandare l'elemosina ai passanti, e, se c'era chi vi fosse ridotto, voleva che venisse cacciato dalla repubblica (1). In Omero invece il mendicante è cosa sacra, come lo straniero; esso è inviato da Giove; qualunque infelice errante venga nelle case, deve essere curato e servito di cibo e di bevanda (2). Esso dev'essere tenuto in luogo di fratello da chi abbia un po' di cuore nel petto (3); Giove, vindice del supplichevole, punisce chi lo trascura o lo sprezza, o lo inganna (4).

---

(1) *Leg.* IX, 936 BC.
(2) *Hom. Odyss.* VI, 206-210.
(3) *Hom. Odyss.* VIII, 546-547.
(4) *Hom. Odyss.* XIII, 209-214, *Odyss.* XIV, 56-59, *Odyss.* XVI, 421-423. Cfr., per quello che riguarda i rapporti della virtù colla politica nella dottrina d'Aristotele, DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, vol. I. pp. 206-210.

Quanta freschezza di sentimento e purità d'intenzione nell'uomo omerico! Pare che la civiltà, progredendo, abbia allentati, anzichè stringere maggiormente, i legami tra uomo e uomo. Ai tempi omerici quanto erano fragili i legami civili e politici, altrettanto erano forti i legami propriamente umani! Ne abbiamo la prova in Andromaca, in Ettore, in Achille e in Patroclo, in Penelope, in Nausicaa, in Telemaco, e in altri molti personaggi e fatti, in cui l'amore e la carità hanno un'espressione dolce e soave che scende al cuore. In tempi posteriori, invece, il civismo e la politica hanno soppiantato, chiamiamolo così, l'umanesimo; i legami civili e politici si sono fatti stretti e saldi, i legami umani si sono per contro indeboliti.

II. Un'altra prova che la virtù e la morale ha in Aristotele un carattere essenzialmente politico e sociale, ci è fornita dalla dottrina della legge e della giustizia.

Abbiamo detto già che la retta ragione è come l'ideale dell'operare. Ma la retta ragione, salvo il caso che abbia assunto forma determinata e concreta e quasi persona nell'uomo buono, rimane qualche cosa d'indefinito e d'indefinibile, rimane qualche cosa di troppo vago e vaporoso per riuscire di vero vantaggio nella vita pratica. Il compito della ragione è di regolare, di ordinare, di governare; ma nell'individuo male può effettuarsi questo compito; solo nella città e nello Stato la potenza organizzatrice della ragione può mostrarsi interamente; l'opera sua è qui più importante, più perfetta, più bella (1). D'altra parte, le prescrizioni della ragione solo nello Stato hanno la forza di farsi obbedire, solo nello Stato possono diventare veramente imperative (2).

La retta ragione, considerata nell'individuo, non ha ancora assunto per Aristotele il valore e la significazione

---

(1) *Eth. Nic.* I, 2, 8.

(2) *Eth. Nic.* X, 9, 11-12. ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπό τινος φρονήσεως καὶ νοῦ.

d'una legge morale naturale, che comandi o proibisca; non è ancora la *recta ratio*, di cui parla Cicerone, *naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat* (1); non è qualche cosa quindi che si sia, per così dire, intrinsecata nell'individuo e ne costituisca l'essere morale. La retta ragione d'Aristotele ha un valore piuttosto estetico che morale, l'abbiamo notato più sopra; le sue prescrizioni, prese da sole, indipendentemente dalla società, potrebbero paragonarsi ai giudizii di un uomo di gusto intorno ai pregi o ai difetti d'un'opera d'arte; giudizii sereni e quasi impersonali, a cui non si connette obbligazione e comando.

Per divenire obbligatoria, per comandare o vietare efficacemente, la retta ragione ha bisogno di uscire, per così dire, dall'individuo e di tradursi in un fatto sociale; ha bisogno di diventar legge. Appunto, la legge non è che la ragione applicata; essa rende sensibile ciò che la ragione concepisce come bello e come buono (2), ed è rettamente costituita, ὀρθῶς κείμενος, quando va d'accordo colla retta ragione (3). Per tal modo l'ideale si trasforma in realtà; e non manca nessuna delle condizioni necessarie a questa trasformazione: l'autorità, la forza e la sanzione, sotto forma di lode e di ricompensa per le belle azioni, di biasimo e castigo per le brutte.

Così è sovrattutto la legge sociale quella da cui dipende la moralità degl'individui; essa ha il valore di ciò che noi chiamiamo la legge morale, è anzi la stessa legge morale chiaramente determinata, e accompagnata dalla forza, ὁ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν. Si capisce da ciò come lo Stato avesse in Grecia una così larga ingerenza nella vita dei cittadini, e non si riservasse già soltanto un compito negativo, come vorrebbe, forse non a torto, la scuola moderna dell'individualismo, ma si esten-

---

(1) CICER. *De Republica.*
(2) *Eth. Nic.* X, 9, 11-12; *Polit.* III, 11, 3-6, *Rhetor.* I, 13.
(3) *Eth. Nic.* V, 1, 13-14.

desse a tutta quanta la sfera dell'umana attività sia nel rispetto giuridico che nel rispetto morale; e si capisce anche come la legge, essendo cosa razionale (1), avesse un fondamento essenzialmente naturale.

Del resto, non è da credere che la legge sociale sia sempre quello che potrebbe e dovrebbe essere; la legge può mancare qua e là al suo fine, può non conseguirlo affatto, può essere perfino malvagia (2); e ciò non deve meravigliare. Come la natura che pure mira al bene, s'inganna qualche volta e produce dei mostri, sebbene ciò non debba farci sconoscere la sua direzione generale e il suo carattere essenziale (3); così egualmente può errare la legge. Ma gli errori suoi non devono impedirci di affermare che essa in generale si propone come fine il bene, che il proposito d'ogni legislatore è questo, e che per questo differisce repubblica da repubblica, la buona dalla cattiva (4).

Poichè tuttavia gli errori sono possibili, e non soltanto gli errori, ma la malvagità, quando la legge non abbia altro fondamento che la volontà arbitraria di chi la fa, principe o popolo che sia; conviene in ogni caso distinguere, nel diritto sociale, una parte che è conforme alla ragione e alla natura, τὸ φυσικόν, e un'altra che è conforme alla legge, τὸ νομικόν (5): la prima è sempre buona, la seconda può esser buona e non buona; buona quando, pur non procedendo dalla natura, non le va però contro, come avviene di quelle disposizioni indifferenti

---

(1) *Eth Nic.* X, 9, 12.

(2) *Polit.* III, 6, 13. ὁμοίως ταῖς πολιτείαις ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαύλους ἢ σπουδαίους εἶναι, καὶ δικαίους ἢ ἀδίκους.

(3) *Phys.* II, 8, 8.

(4) *Eth Nic.* II, 1, 5. τὸ μὲν βούλημα πάντος νομοθέτου τοῦτ' ἔστιν, ὅσοι δὲ μὴ εὖ αὐτὸ ποιοῦσιν ἁμαρτάνουσιν, καὶ διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης.

(5) *Eth. Nic.* V, 7, 1. τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν.

che, prima di essere stabilite, poco importa che siano così o altrimenti, sebbene importi molto quando siano stabilite (1); non buona, quando ha solo di mira il bene d'un individuo o d'una casta, quando serva agli interessi della tirannide, o di quella democrazia ebbra di sè, che è una nuova forma di tirannide (2).

Così anche in Aristotele, come già in Platone e in Socrate, compare la distinzione del diritto naturale e del diritto legale. Il diritto naturale è quello che ha dovunque la medesima forza, che non gli deriva dall'essere o non essere scritto in una legge positiva (3).

Veramente, osserva Aristotele con evidente allusione ai Sofisti, vi sono alcuni secondo i quali nessun diritto è per natura, poichè ciò che è per natura non muta ed ha dovunque la medesima forza, mentre la giustizia è mutabile, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα. Ma, soggiunge tosto, l'asserzione di costoro non può accettarsi che in parte; tutto muta bensì fra gli uomini, ma ciò non impedisce che alcuni diritti siano essenzialmente naturali e non già un risultato d'una convenzione sociale; c'è per così dire, nel mutabile l'immutabile, c'è nel mutabile una qualche legge naturale, che sotto manifestazioni diverse rimane pur sempre nel fondo la stessa (4).

---

(1) *Eth. Nic.* V, 7, 1. νομικόν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει.

(2) Vedi i luoghi della *Politica* dove Aristotele parla della tirannide e della democrazia sfrenata: *Polit.* IV, 4 e 8; V, 9, sovrattutto i §§ 6 e 8.

(3) *Eth. Nic.* V, 7, 1. φυσικόν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή... Cfr. *Rethor.* I. 10, dove Aristotele distingue pure la legge *comune non scritta* dalle *scritte e particolari*: Νόμος δ'ἔστιν ὁ μὲν ἴδιος, ὁ δὲ κοινός. Λέγω δὲ ἴδιον μέν, καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται. κοινὸν δέ, ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ. Aggiungi *Rhetor.* I. 13.

(4) *Eth. Nic.* V, 7, 2. δοκεῖ δ'ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα (νομικά), ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ

Evidentemente qui Aristotele ha cercato di conciliare il fatto delle variazioni della giustizia e in genere della morale, su cui tanto s'insisteva anche recentemente, specialmente dalla Scuola positiva, coll'altro fatto della permanenza e della *naturalità*, per chiamarla così, di alcuni principii. I due fatti non si contraddicono. La permanenza e la *naturalità* dei principii morali non bisogna intendere nel senso di un qualche cosa di rigido e inflessibile, che si manifesti dovunque egualmente: le manifestazioni di questi principii sono anzi diversissime; ma, come al di sopra o al di sotto della infinita diversità dei fenomeni naturali, ci sono leggi che questi attuano nella loro produzione e nel loro svolgimento, leggi che rappresentano il costante nell'incostante, l'uno nel vario; così egualmente, le cognizioni morali dell'uomo e i suoi costumi partecipano, bensì, al movimento evolutivo del suo spirito e dell'ambiente sociale in cui vive; c'è, bensì la parte variabile e transitoria della virtù e del vizio; ma, in mezzo a questa varietà ed evoluzione, in mezzo a questo mutamento perenne sovranuotano, per così dire, e vanno mano mano attuandosi certe leggi e certi principii, che costituiscono come il fondo buono dell'umana natura, e a cui la realtà e la pratica dovranno sempre più accostarsi, come ad un ideale nobilissimo.

Come abbiamo detto superiormente, non è un concetto nuovo, questo che Aristotele mette innanzi, d'un diritto naturale, δίκαιον φυσικόν, accanto a un diritto positivo, δίκαιον νομικόν. Socrate parla di leggi non scritte, νόμοι ἄγραφοι, di leggi eterne e divine, che contengono in se

---

δὲ δίκαια κινούμενα δρῶσιν. τοῦτο δ' οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἔστιν ὥς· καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς, παρ' ἡμῖν δ'ἔστι μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν, ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ'οὐ φύσει. Dell'ultimo periodo καίτοι ecc. accettiamo la correzione del Bekker, accettata dal Susemihl, e interpretiamo col Michelet: *Ius apud Deos est immutabile, jus apud homines mutabile omne; sunt tamen nihilominus hominum jura quaedam naturalia, quaedam non.*

stesse le pene per chi le trasgredisce, in un suo celebre dialogo con Ippia (1); Platone parla di leggi del mondo di là, οἱ ἐν Ἅιδου νόμοι, sorelle delle leggi civili (2); e Ippia stesso, mentre non riconosce alcuna forza obbligativa alle leggi civili che mutano per mutar di tempo e di luogo (3), mentre chiama la legge civile un tiranno che sforza gli uomini a molte cose contro la natura (4); ammette alcune leggi superiori, che in ogni paese nello stesso modo si osservano, e la cui origine è non umana, ma divina (5).

E non soltanto nei filosofi è questa distinzione; anche nella coscienza popolare pare che sia penetrata, se Sofocle se ne fa l'interprete in quei versi solenni, in cui Antigone ai comandi del tiranno oppone quelle leggi non scritte, immutabili, divine, ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα, che non solo furono oggi e furono ieri, ma che vivono sempre, e di cui nessuno sa dire quando abbiano cominciato (6).

Ma Aristotele non rinnova soltanto un'idea già vecchia, quando al di sopra delle leggi positive afferma esservi qualche cosa di eterno e divino, esservi una legge naturale. Mentre afferma questo, avanza di molto quelli che aveano sostenuto la medesima tesi; poichè, come osserva il Ferrari, questi opponevano al diritto positivo il diritto naturale, e il secondo fondavano su tradizioni popolari e sull'ispirazione della coscienza; egli, invece, cerca di trarre dalla comparazione dei fatti uno norma costante di essi,

---

(1) XENOPH. *Memor.* IV, 4.
(2) *Criton.* XVI, 54 C.
(3) *Memor.* IV, 4, 14.
(4) PLAT. *Protagor.* XXIV, 337. ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢς τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.
(5) *Memor.* IV, 4, 19.
(6) *Antigon.* v. 440 e segg.

Οὐ γάρ τι νῦν κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε
Ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.

Cfr. anche Sofocle *Edip. re* v. 855.

e di dimostrare che « le leggi positive son più o men buone a seconda che più o meno perfettamente traducono, nelle istituzioni civili, quella legge generale che scaturisce dalla comune natura degli uomini. Egli porta insomma anche qui i suoi criterii più positivi intorno alla scienza, e cava dall'attuazione dei particolari per lavoro astrattivo quella legge che altri ammettevano senza guardare ai fatti, e a cui davano un'esistenza trascendente, quando non la lasciavano in un'indeterminatezza oscurissima » (1).

Così Aristotele riconnette il diritto positivo e il diritto naturale, che i Sofisti aveano tentato di scindere. Il diritto naturale è come l'ideale che deve mano mano attuarsi nel diritto positivo, è come la razionalità perfetta, a cui le leggi dello Stato devono conformarsi per essere veramente giuste e legittime.

Anche l'*equità*, quella che Aristotele chiama ἐπιείκεια, è una specie di giustizia naturale a cui le leggi devono conformarsi. L'equità non è semplicemente giustizia secondo le leggi positive; è, anzi, di queste una correzione felice. Ogni legge positiva è di sua natura indeterminata e parla in generale; non è possibile determinare, quando viene decretata, tutti i casi particolari che si possono presentare. Il legislatore traccia una regola che valga per ciò che accade d'ordinario, τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλέον λαμβάνει ὁ νόμος, sapendo bene che non può valere per tutti i casi possibili; è questo un difetto imputabile alla natura stessa della cosa, non alla legge o al legislatore. Ora, può avvenire in un caso dato che esca fuori dell'ordinario, che la stretta e rigida applicazione della legge sia ingiusta; la vera giustizia consiste allora nell'allontanarsi dalla legge scritta, nel raddrizzarne il difetto, ciò che avrebbe fatto lo stesso legislatore, se avesse previsto questo caso. Così l'equità corregge l'ingiustizia della giustizia scritta, corregge il diritto positivo colle ispirazioni del diritto naturale. Simile al regolo lesbio, che, essendo di piombo,

---

(1) FERRARI, Op. cit., p. 268.

si piega agli accidenti della pietra, e ne segue le forme e i contorni, l'equità s'accomoda, senza corrompersi, a tutte le circostanze inattese dei fatti particolari: delle sue decisioni non si può in antecedenza determinare la formola; la regola di ciò che è indeterminato è di necessità indeterminata, τοῦ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν (1).

La preoccupazione di Aristotele è qui sempre la legge positiva: alle sue formole brevi, inesatte pel loro rigore medesimo, bisogna sostituire, nella pratica, il libero e delicato apprezzamento dei fatti, delle circostanze, dei rapporti, senza il quale la morale è una scienza vuota e falsa, e la legge può condurre a delle vere ingiustizie. La giustizia sociale dev'essere corretta dalla giustizia naturale, che con quella deve costituire come un solo tutto.

Ma la giustizia naturale, l'equità, l' επιείκεια, non ha la sua applicazione che alla giustizia determinata dalle leggi positive?

Il concetto dell'equità è in Aristotele troppo ristretto. Non soltanto essa corregge le leggi in ciò che queste possono avere di difettoso; non soltanto fa che queste s'interpretino con criterii larghi e benigni, e non si prendano dal lato peggiore, ἐπὶ τὸ χεῖρον, anzi si sminuiscano, ἐλαττωτικός, nelle loro applicazioni (2); non soltanto, insomma, si estende a quella parte dell'umana attività che è regolata dalla legge; ma comprende ogni genere di rapporti che si possono stabilire fra gli uomini, si estende a tutta la sfera dell'umana attività. Si potrebbe dire che ne sia espressione la formola: « Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso », formola larga e comprensiva, suscettibile di essere applicata a tutto e a tutti, e non soltanto ai casi determinati dalle leggi.

---

(1) Vedi per tutto quanto riguarda l'*equità* l'importantissimo capitolo X del libro V della Nicomachea. Cfr. anche *Retorica* I. 13. dove leggiamo: ἔστι δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον.

(2) *Eth. Nic.* V, 11, 8. ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀλλ' ἐλαττωτικός, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθόν, ἐπιεικής ἐστιν.

Non daremo ora che un cenno della giustizia propriamente detta. E' noto con quanta profondità e verità Aristotele abbia trattato questa questione. La dottrina della giustizia è, con quella dell'amicizia, la parte più bella e perfetta dell'Etica Nicomachea.

La giustizia, in un senso larghissimo, è abito di conformare le proprie azioni alle leggi; e, siccome le leggi comandano ogni specie di virtù, essa è la riunione di tutte le virtù, sta nell'esercizio di queste con relazione agli altri uomini, è il bene altrui, τὸ ἀλλότριον ἀγαθόν, come dice con frase energica Aristotele (1). Ma, oltre questo significato generale e troppo largo e indeterminato, la giustizia ne ha un altro più particolare, più ristretto e preciso.

La giustizia è sovrattutto eguaglianza, e, siccome l'eguaglianza può aver luogo nella distribuzione dei beni e degli onori, oppure nelle transazioni e negli scambi, nella riparazione delle ingiurie, nella compensazione dei danni, abbiamo due specie di giustizia, la distributiva, τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον, e la *correttiva* o *compensativa*, τό ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν (2). Tanto la prima quanto la se-

(1) *Eth. Nic.* V, 1. 12-17. Vedi specialmente queste parole del § 17: καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρός ἕτερον ἐστίν.

(2) *Eth. Nic.* V, 2. 12. τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ᾽ αυτὴν δικαίου ἕν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς τιμῆς ἢ χρημάτων ἢ τῶν αλλων ὅσα μεριστὰ τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας (ἐν τούτοις γὰρ ἔστιν καὶ ἄνισον ἔχειν καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου), ἕν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. A torto si chiamò dai più giustizia *commutativa* quella che Aristotele chiama *correttiva*, τό διορθωτικὸν δίκαιον, perocchè la giustizia *correttiva* non si riferisce soltanto ai contratti, alle permute quali le intendiamo noi, come compere, vendite, prestiti, garanzie, locazioni, depositi, mercedi; ma abbraccia anche moltissimi altri casi di rapporti e di scambi tra gli uomini, come furti, adulterii, false testimonianze, veneficii, uccisioni e così via. La parola συναλλάγματα, che Aristotele adopera per indicare tutte queste cose,

conda suppongono di necessità quattro termini, due persone e due cose. Ogni scambio e ogni distribuzione non può, infatti, avvenire che fra due o più persone, e le cose distribuite o scambiate devono essere almeno due. Ma, mentre nella giustizia *distributiva* si richiede che il merito d'un uomo stia alla porzione di bene che gli è dovuta, come il merito d'un altro uomo alla porzione di bene che gli è egualmente dovuta, sicchè non basta determinare il rapporto delle cose, ma bisogna anche combinarlo col rapporto delle persone, e si ha perciò una vera e propria proporzione geometrica, che si potrebbe rappresentare colla formola A : B : C : D (1); invece nella giustizia *correttiva* non ci sono da comparare e bilanciare che le cose scambiate, indipendentemente dalle persone. Qualunque siano i contraenti, qualunque sia il loro carattere, la loro condizione, la loro fortuna, il loro merito, essi non entrano punto nella determinazione della quantità scambiata. La giustizia, in questo caso, sta nella perfetta eguaglianza delle due cose che si scambiano; quanto altri dà, altrettanto deve ricevere in contraccambio.

E ciò avviene anche nell'altro caso della giustizia correttiva, nel caso cioè che si tratti di riparazione di ingiurie, di compensazione di danni. L'ingiuria è come due, e la riparazione dev'essere come due; il danno è come dieci, e la compensazione dev'essere come dieci, indipendentemente da ogni considerazione di persona; la legge guarda solo alla differenza del danno, trattando i colpevoli alla stessa stregua, come eguali, πρὸς τοῦ βλάβους τὴν

---

si traduce male e troppo restrittivamente con *contratti* o *commutazioni*; si tradurrebbe meglio con *rapporti, relazioni*, indeterminatamente (Cfr. *Eth. Nic.* V, 1. 13). Della giustizia *commutativa* in senso stretto, di quella giustizia cioè che ha luogo nelle compere, nelle vendite, nei contratti ecc., Aristotele parla nel libro V, cap. 5, §§ 8-18; ma questa è parte della *correttiva*, e non tutta la *correttiva*.

(1) *Eth. Nic.* V. 3, specialmente i §§ 5-15.

διαφορὰν μόνον βλέπει ὁ νόμος καὶ χρῆται ὡς ἴσοις. Il giudice ha il compito di pareggiare le partite; egli è come la giustizia personificata, ed opera come chi, delle due parti disuguali in cui fu tagliata una linea, tolga alla maggiore quello che avanza per aggiungerlo alla minore; solo allora gl'interessati dicono d'avere quello che loro spetta, τὸ αὑτοῦ: infliggendo la pena, il giudice annulla il vantaggio che l'offensore ha sull'offeso (1).

Aristotele ha cercato di tradurre in linguaggio matematico anche la giustizia *correttiva*, rappresentandola con una proporzione aritmetica continua. Ma è difficile comprendere, osserva molto giustamente lo Janet (2), come si possa costruire una proporzione con un solo rapporto; il rapporto di eguaglianza perfetta fra la perdita e il guadagno. Aristotele qui pecca per soverchio rigore e sottigliezza; egli avea ben detto nel principio della Nicomachea che non bisogna pretendere dalla morale l'esattezza della matematica (3).

Del resto, Aristotele limita esclusivamente la giustizia alla vita sociale; la giustizia è la virtù sociale per eccellenza; non si parla di giustizia che fra liberi e eguali che hanno comunità di vita; per quelli che non hanno queste qualità, non ci può essere giustizia che in un certo senso. La giustizia non v'ha che per quelli per cui v'ha la legge, e legge non v'ha là dove non può essere ingiustizia (4). Perciò, se si parla di una giustizia del padrone

---

(1) Vedi per tutto questo *Eth. Nic.* V, 4. Si può aggiungere *Eth. Nic. V*, 5, 8-18 per quella parte della giustizia *correttiva*, che riguarda le vendite, le compere, i contratti ecc.

(2) *Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la morale.* Paris. Alcan. Troisiéme édition, tome premier, p. 183.

(3) *Elh Nic.* I, 3, 4.

(4) *Eth. Nic.* V, 6, 4. τοῦτο (τὸ πολιτικὸν δίκαιον) δ' ἔστιν [ἐπὶ] κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἢ κατ' ἀναλογίαν ἢ κατ' ἀριθμόν. ὥστε ὅσοις μή ἐστι τοῦτο, οὐκ ἔστι τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλά τι δίκαιον

verso lo schiavo, o del padre verso i figli, se ne parla soltanto per analogia; lo schiavo e il figlio (quest'ultimo, finchè non sia d'una certa età e non sia separato dal padre), sono proprietà dell'uomo, sono come una parte di lui stesso, σώπερ μέρος αὐτοῦ; e verso le cose proprie, verso se stesso, assolutamente parlando, non si dà ingiustizia, e quindi neanche giustizia (1).

Più che verso i figli e gli schiavi, può aver luogo giustizia verso la moglie, sebbene anche questa specie di giustizia famigliare sia ben diversa dalla giustizia sociale (2).

Sarebbe facile notare qui quanto questi concetti, che riguardano i rapporti specialmente del padrone collo schiavo e del padre col figlio, siano erronei, e contrarii a quello spirito di fraternità e d'eguaglianza che già fin d'allora incominciava a manifestarsi nel mondo; sarebbe anche facile far le maraviglie come mai un filosofo del valore di Aristotele si sia indotto a considerare non solo gli schiavi, ma i figli stessi, almeno fino ad una certa età, come una proprietà del capo della famiglia, sicchè anche sopra questi, e non sopra quelli soltanto, egli abbia un potere dispotico, un'autorità assoluta (3): si potrebbe

---

καὶ καθ' ὁμοιότητα. ἔστι γὰρ δίκαιον, οἷς καὶ νόμος πρὸς αὐτούς. νόμος δ' ἐν οἷς ἀδικία.

(1) *Eth. Nic.* V, 6, 8-9. οὐ γὰρ ἔστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὑτοῦ ἁπλῶς, τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ᾖ πηλίκον καὶ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ, αὑτὸν δ' οὐδεὶς προαιρεῖται βλάπτειν· διὸ οὐκ ἔστιν ἀδικία πρὸς αὑτά· οὐδ' ἄρα ἄδικον οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν.

(2) *Eth. Nic.* V, 6, 9.

(3) E' da credere però che le parole della Nicomachea, con cui Aristotele dichiara che i figli sono una proprietà del padre e che verso di loro non si può commettere ingiustizia, non siano che un'iperbole per esprimere l'autorità sovrana e irresponsabile del padre verso i figli. In realtà, l'autorità del padre Aristotele non considera come affatto arbitraria, poichè altrove dichiara che è da paragonare a quella d'un re, non a quella d'un despota (*Po-*

anche, slargando i limiti della trattazione, mostrare la falsità della dottrina, pure per tanti rispetti importante, con cui Aristotele si prova di giustificare la schiavitù, cercandone il fondamento nella natura, e non nel diritto del più forte e nell'autorità delle convenzioni, come si soleva fare ai suoi tempi (1). Ma tutto questo oltrepasserebbe lo scopo nostro. A noi preme soltanto mostrare che la virtù è per Aristotele sovrattutto sociale; e la giustizia negata agli schiavi ed ai figli minori, negata a rigore perfino alla moglie, rinchiusa nei limiti della vita politica e della legge positiva, ne è la prova più sicura.

---

lit. I. 1255 b 1; Ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τεκνῶν δὲ βασιλικῶς) : ora il potere regio differisce in questo dal potere dispotico, che il primo mira all'interesse dei sudditi e il secondo al suo proprio. Cfr. JANET *Histoire de la Science politique* ecc. vol. 1, pp. 201-202.

(1) *Polit.* I, 1253-1260. Cfr. JANET, Op. cit. I, pp. 194-199.

V.

Ancora la virtù. Virtù morale e virtù naturale. La εὐγένεια. Virtù e sapere. La prudenza.

Se la virtù sia opera dell'uomo, o non anche della natura. — Bontà della generazione o della stirpe. Il libro di Aristotele perduto, περὶ εὐγενείας. — La natura prima dell'individuo, derivata da elementi e influenze diverse, costituisce come il fondo, il subistratum, su cui s'eleva poi l'attività dell'*io*. — L'*io* non è il germe che le generazioni passate abbian lasciato dietro di sè; non è neanche il risultato dell'ambiente fisico e sociale; è un'attività nuova che a mano a mano s'esplica e padroneggia. — La virtù nei suoi rapporti col sapere. — La prudenza, φρόνησις. — Virtù e prudenza unite. — La virtù fa diritta la mira, la prudenza fa diritti i mezzi per arrivarvi. — La maniera in cui si forma l'azione assomiglia al processo sillogistico. — Da questa analogia Aristotele cerca di trarre la spiegazione del fatto che altri, pur conoscendo il bene, operi contrariamente ad esso. — Critica alla dottrina di Socrate. — Come però, ammettendo il sapere pratico, la prudenza, quale elemento indispensabile alla virtù, Aristotele si riconnetta al pensiero fondamentale della scuola socratica che il sapere ha valore sopra tutte le cose. — Se basti il sapere, sia pure pratico, a costituire la virtù; e non siano anche necessari altri elementi: l'affetto e la volontà.

I. Ed ora in che rapporto, secondo Aristotele, si trova la virtù morale colla natura dell'uomo?

Aristotele afferma esplicitamente che la virtù s'ingenera in noi non già per natura, ma per abitudine, ἡ δὲ

ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται... οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίγνεται; niente di ciò che è per natura in una data maniera, si potrebbe avvezzare diversamente da quello che la natura sua comporta; la pietra che per natura va all'ingiù, non si avvezzerebbe ad andare all'insù, neppure se altri la gettasse in su dieci mille volte per avvezzarvela (1). E' bensì vero che, se la virtù non è in noi per natura, non per questo si può dire che sia contro natura, παρὰ φύσιν: la natura nostra non si oppone al formarsi e allo svolgersi in noi della virtù morale; noi siamo per natura tali da accoglierla, e da non farle opposizione e resistenza, πεφυκόσι ἡμῖν δέξασθαι αὐτὰς ἀρετάς (2).

Per tal modo il mondo morale è per Aristotele non opposto al mondo naturale, ma diverso da esso; il mondo morale è esclusivamente fattura umana, produzione dello spirito per mezzo della consuetudine.

Ma come è nata la consuetudine? Com'è sbocciata la prima operazione da cui la consuetudine si origina? Come ha avuto incremento? Alla consuetudine stessa non si può in nessun modo assegnare quella prima operazione.

Quest'obiezione si direbbe Aristotele abbia fatto a se stesso; e perciò, in un altro luogo, parla di una virtù naturale, φυσικὴ ἀρετὴ, vale a dire di una disposizione naturale, che è come preparazione alla virtù morale, e che si trova con questa in quel rapporto in cui l'abilità naturale si trova colla prudenza: « A tutti sembra che ciascun costume si trovi in noi in qualche maniera per natura; perocchè subito fin dalla nascita abbiamo la disposizione ad essere giusti e temperanti e forti e alle altre virtù » (3). E' bensì vero che questa disposizione non è ancora la virtù, e deve, per diventar tale, esser assoggettata all'impero della ragione: « anche nei fan-

---

(1) *Eth. Nic.* II, 1 §§ 1, 2, 4.
(2) *Eth. Nic.* II, 1, 3.
(3) *Eth. Nic.* VI, 13, 1.

ciulli e nelle bestie sono gli abiti naturali, e tuttavia senza la mente sembra che arrechino danno » (1); ma in ogni modo questa disposizione naturale c'è, ed è come il dato, il presupposto della virtù morale; anzi nel mondo morale sono due parti, la virtù naturale, e la virtù morale, ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστιν, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία (2).

Così il mondo morale che dapprima pareva staccarsi dalla natura e sorgere, se non in contrasto con essa, almeno in un dominio diverso dal suo, in ultimo si riconnette alla natura.

L'affermazione quindi, già accennata, di Aristotele, che la virtù morale non è in noi per natura, ma si acquista coll'uso e coll'esercizio, non si deve prendere nel senso che in noi non ci sia niente d'originario e primitivo. non ci sia un'inclinazione speciale, da cui possa svolgersi la virtù; bensì nel senso che la virtù non esiste già in noi bell'e data e presupposta in potenza, ma che la dobbiamo far noi operando, che ce la dobbiamo acquistare gradatamente, con dolore e fatica, per merito nostro, pure servendoci a tal uopo di elementi originarii che sono in noi per natura (3).

E' noto in qual conto fosse tenuta nell'antichità quella che si chiama oggidì la *trasmissione ereditaria*.

---

(1) *Eth. Nic.* VI, 13, 1.

(2) *Eth. Nic.* VI, 13, 2. Che alla formazione della virtù morale concorra un elemento naturale, un elemento cioè non fatto, ma dato, lo provano anche i seguenti luoghi, oltre il citato: *Eth. Nic.* III, 5, 17, dove la buona disposizione naturale è chiamata ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ εὐφυΐα, *Eth Nic.* IX, 9, 6, dove i ben disposti da natura alla virtù chiamansi ὡς ἀληθῶς εὐτυχεῖς ed *Eth Nic.* X, 9, 3, dove parlasi d'un'indole ben nata, ἦθος εὐγενές.

(3) Ecco come s'esprime a questo proposito lo Zeller, commentando Aristotele: « Die Naturanlage und die Wirkung der natürlichen Triebe hängt nicht von uns ab, die Tugend dagegen ist in unserer Gewalt; jene ist uns angeboren, diese entsteht allmählich durch Uebung ». *Philosophie der Griechen*, Zweite Abtheilung, p. 485. Tubinga 1862. E altrove p. 483. « Das Vermögen ist uns angeboren, die Tugend und Schlechtigkeit nicht ».

Pindaro celebrando le lodi d'Ippoclea tesssalo, che avea vinto il premio alla corsa del doppio stadio, risale all'Eraclide ond'ebbe principio la stirpe di lui, perchè dalla stirpe quegli ritrasse la sua virtù (1): altrove contrappone la virtù acquistata con la fatica e la cura del singolo cittadino, a quella *discesa per li rami*, e trova la seconda di molto superiore alla prima (2). Teognide anche più di Pindaro ha chiaro in mente il concetto della virtù della stirpe, forse per l'aspra lotta che ebbe, egli patrizio, a sostenere colla democrazia soverchiante (3). Aristofane paragona i vecchi cittadini alle vecchie monete, oro fino, ben suonante, d'ottimo conio, accetto del pari ai Greci ed ai barbari; e i nuovi alle nuove, coniate nella maniera peggiore, d'infimo rame: i primi, di buona stirpe, sono per ciò stesso savi di mente e giusti e per bene; i secondi, invece, gente servile, capitata non si sa donde, cattiva e di cattiva genia (4).

E' ben vero che altri attribuirono ben poco valore alla stirpe. Così Democrito ha lasciato scritto che *molti più diventano buoni per istudio che per natura* (5), ed Epicarmo che *lo studio dà più che non la buona natura* (6): Licofrone poi, un sofista, sostenne addirittura che valore di stirpe è *nome vano*, e che in niente si distingue chi l'ha da chi non l'ha (7). Ma Socrate, pur poco o nulla, secondo pare, facendo dipendere dalla stirpe, faceva dipendere molto dalle condizioni fisiche dei genitori (8); e Platone affermava esplicitamente che la dispo-

---

(1) *Pyth.* X, 19.
(2) *Nem.* III, 69 e segg.
(3) THEOGNID. nell'edizione del Welcker, passim. Cfr. i *Prolegomeni* dello stesso Welcker.
(4) *Ranae*, 718 e segg.
(5) STOB. *Floril.* XXIX, 66. Ed. Gaisford, vol. II, p. 11.
(6) Ib. 54, p. 10.
(7) Citato da Aristotele nel suo libro Περὶ Εὐγενείας nell'estratto fattone da Stobeo; Ib. LXXXVI, 24, vol. III, p. 200.
(8) *Memorab.* IV, 4. 23. Qui Socrate dice che non basta, perchè

sizione è migliore da natura dove è buona e vecchia la stirpe (1); e, raccomandando nella Repubblica che si combinino in una certa maniera i connubii, mostrava di riconoscere che dalla qualità dei genitori dipende la qualità dei figliuoli; la volontà di ciascuno, in tutto o in gran parte, è fatta dalle disposizioni a lui trasmesse dai genitori.

Aristotele ha addirittura un libro intorno alla bontà della generazione o della stirpe, Περὶ Εὐγενείας, libro perduto, ma di cui ci rimane un estratto in Stobeo.

Εὐγενεία, egli dice, vuol dire virtù, valore di stirpe, e stirpe di valore è quella in cui persone di valore sogliano generarsi da natura. Ciò avviene quando un principio di valore s'ingeneri nella stirpe, chè « il principio ha questa potenza, fare molti esseri com'esso è ». « Negli uomini come nei cavalli e in ogni altro animale ha luogo questo ». *Eugeni,* di buona stirpe, sono adunque coloro che discendono da buoni ab antico, a patto, però, che ci sia stato nella stirpe alcuno il quale abbia dato la prima mossa e la mossa duri. Che se alcuno nella stirpe, pur buono lui, non ha tal potenza da generare esseri simili a sè, i suoi discendenti non si potrebbero allora chiamare *eugeni,* di buona stirpe (2). Però, osserva Aristotele in altro luogo, « v'ha la messe nelle stirpi degli uomini, come v'ha nei prodotti della terra »; sicchè « quando sia buona la stirpe, vi nascono per un pezzo uomini segnalati; poi si fermano; poi ne manda fuori da capo » (3). E perciò c'è come una varietà e intermittenza nella produzione delle stirpi, e il principio di cui è parola più sopra, è imaginato come un seme che

---

il figliuolo sia buono, che buono sia il padre; e insiste molto sulle condizioni fisiche dei generanti.

(1) *Alcib. Maior,* XVI, 120 D.

(2) Περὶ Εὐγενείας, 1490 A 1-B 6; 1490 B 31-1491 A, 1-20. Cfr. BONGHI nella sua *Lettera intorno ai limiti ed al fine dell'Educare,* nel vol. III. della traduzione di Platone.

(3) Aristot. *Rhetor:* II, 1390 B.

talora dà frutti buoni e in gran copia, talora scarsi e cattivi; concetto che già prima d'Aristotele avea espresso anche Pindaro (1).

Ma anche con questa restrizione, il valore della trasmissione ereditaria è in Aristotele notevole; nella *Nicomachea* ei giunge fino ad ammettere una perfetta e vera felicità di natura, τελεία καὶ ἀληθινὴ εὐφυΐα, che è come una specie di occhio naturale, con cui si giudica rettamente e si sceglie quello che è bene secondo verità, ὄψιν ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται (2). Anzi si direbbe che a questo punto egli riduca a ben poca cosa l'opera dell'individuo; l'attività di questo è costretta ad esercitarsi in una o altra direzione secondo il fine che è posto in lui dalla natura (3); solo i mezzi in questo caso sono in suo potere.

E non solo la trasmissione ereditaria, ma mille altre influenze, diciamo noi, si esercitano sulla natura degli individui; non tutte le circostanze stanno nell'eredità sola; se questa è una legge, non è la legge. L'eredità mette le condizioni più intime; ma ve ne sono anche d'esterne, e d'ogni maniera: il clima, il modo d'allevamento, lo stato agiato o disagiato della famiglia, i costumi di questa; i costumi, le leggi, le istituzioni della società; insomma, tutto l'ambiente fisico e sociale in cui l'individuo nasce e cresce. Tutte queste influenze, in maggiore o minore proporzione, intrecciandosi, temperandosi, eccitandosi a vicenda, concorrono a determinare la natura prima dell'individuo, danno come il fondo, il sostrato su cui s'eleva poi l'attività dell'*io*, poichè l'*io* senza quegli elementi non è, pur non essendo nessuno di essi. L'*io* non è il germe che le generazioni passate abbian lasciato die-

---

(1) *Nem* XI, 48 e segg. BONGHI, Lettera citata.

(2) *Eth. Nic.* III, 5, 17.

(3) *Eth Nic.* III, 5, 18. ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδήποτε φαίνεται καὶ κεῖται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτ' ἀναφέροντες πράττουσιν ὁπωσδήποτε.

tro di sè ; non è neanche il risultato dell'ambiente fisico e sociale ; è un'attività nuova che a mano a mano s'esplica e padroneggia ; ma la facilità, anzi la possibilità sua di prodursi, dipende dalle circostanze in cui si sviluppa la persona umana.

Aristotele, adunque, egregiamente ha fatto a tener conto di un fondo naturale, a cui s'aggiunge e sovrappone l'attività cosciente e direttiva dell'*io* ; a non considerare l'individuo come una specie di *tabula rasa*, su cui l'esercizio e l'abitudine vengano a scrivere tutto quanto; a non ridurre, insomma, la virtù a una semplice questione di abitudine e di educazione. L'opera e l'attività sovra tutto (la filosofia d'Aristotele si fonda tutta sul concetto d'attività) ; ma opera e attività, che si esercitino su qualche cosa di preesistente.

Si dirà che, ammettendo le attitudini naturali alla virtù e quindi anche al vizio, si viene a negare che virtù e vizio sono opera nostra ? Aristotele discuterà questa questione, e noi la discuteremo con lui nei capitoli, che seguiranno, sulla dottrina della Volontà.

II. Appunto perchè sono in gioco nell'operare morale certe disposizioni naturali, dipendenti in gran parte dalla sensibilità fisica ed animale, il sapere ha poca importanza per la moralità.

È questo il punto in cui Aristotele si allontana più che mai da Socrate e da Platone.

Aristotele dice esplicitamente che in riguardo alla virtù il sapere poco o niente ha di forza, μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει (1); che, quand'anche si sappia ciò che è buono e giusto, non per questo si diventa abili a farlo (2) ; e attacca direttamente Socrate, e lo nomina, là dove af-

---

(1) *Eth. Nic.* II, 4. 3. πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς (ἔχειν) τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδέν ἰσχύει.

(2) *Eth. Nic.* VI, 12, 1. οὐδὲν δὲ πρακτικώτεροι τῷ εἰδέναι αὐτὰ (τὰ δίκαια καὶ καλὰ καὶ ἀγαθά) ἐσμεν.

ferma che la sentenza che nessuno che giudichi rettamente, opera mai contro il meglio, e, se lo fa, lo fa per ignoranza, mette in dubbio cose che manifestamente si vedono, contraddice all'esperienza quotidiana, ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινόμενοις ἐναργῶς (1). La virtù non è sapere, sebbene non sia senza sapere; e Socrate era nel vero, quando credeva che la virtù non fosse senza sapere, era in errore, quando affermava che la virtù fosse sapere (2).

Il sapere necessario alla virtù non è il sapere teoretico, è il sapere pratico; in morale non si tratta di conoscere che cosa sia la virtù, ma come si generi, e come si deva operare per diventar buoni (3). Socrate ha trascurato il sapere pratico; ha pensato che basti il sapere teoretico per la pratica della virtù, sostenendo, per ciò, che la virtù si può comunicare da uomo a uomo per via d'insegnamento.

Contro questa sentenza Aristotele osserva che, in materia di bene, non vi può essere discepolo possibile senza la pratica del bene; chi si fa uditore di morale deve aver l'animo apparecchiato convenienfemente dai buoni costumi; la conoscenza viene da qualche cosa, viene dall'essere, e chi non ha fatto alcuna esperienza dei buoni costumi, non puö conoscere nè buoni costumi, nè buoni principii (4). Chi, anzichè operare il bene, si contenti di ragionare intorno ad esso, e creda per questa via di diventar buono, fa come quegli ammalati, che ascoltano bensì con attenzione i consigli del medico, ma si guardano poi dal tradurre in atto cosa che sia stata loro imposta (5). Ma che cosa è il sapere pratico, così necessario alla moralità? Perchè, mentre il sapere ha poco o

---

(1) *Eth. Nic.* VII, 2. 1-2.

(2) *Eth. Nic.* VI, 13. 3. Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ'ἡμάρτανεν. ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ'οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν.

(3) *Eth. Nic.* II, 2, 1 e X, 9. 1-2.

(4) *Eth. Nic.* I, 4, 6-7 e X, 9, 6.

(5) *Eth. Nic.* II, 4, 5.

nulla di forza per la virtù, diventa poi, sotto una certa forma, indispensabile per la virtù stessa?

Aristotele, come sappiamo, ha distinto nell'anima umana due parti; una parte irragionevole e una parte ragionevole. Della parte irragionevole abbiamo detto (1). La parte ragionevole comprende due potenze; colla prima contempliamo le cose che non possono essere altrimenti, che, vale a dire, son necessarie; colla seconda contempliamo quelle che possono essere altrimenti, che, vale a dire, sono contingenti: la prima è detta *scientifica*, τὸ ἐπιστημονικόν, la seconda *discorsiva* o *raziocinativa*, τὸ λογιστικόν (2). La ragione *discorsiva* s'accoppia all'appetito, e se ne ha la ragione *pratica*, o volta all'operare. Lo scopo di questa è la verità, ma non la verità considerata teoreticamente, bensì la verità in quanto serve al fine pratico di rettificare l'appetito, di misurarlo, di regolarlo, di tracciargli la via che deve seguire; l'appetito è una forza cieca, e ha bisogno di esser guidato dalla ragione. E' propria, per conseguenza, della ragion pratica la verità che va d'accordo col retto appetito, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ (3); quello che la ragione afferma è seguito dall'appetito; quello che la ragione nega è dall'appetito avversato, ἔστιν δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφαις καὶ ἀπόφασις, τοῦτο ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή (4).

Ma la ragione discorsiva non possiede naturalmente e spontaneamente l'abilità di guidare l'appetito illuminandolo; quest'abilità bisogna che l'acquisti coll'esercizio e coll'abito: l'abito per cui la ragione *discorsiva* può de-

---

(1) Cfr. il capitolo: *Il bene sommo.*
(2) *Eth. Nic.* VI, 1, 5-6.
(3) *Eth. Nic.* VI, 2, 3.
(4) *Eth. Nic.* VI, 2, 2. E' importante il riscontro che fa Aristotele fra l'affermazione (κατάφασις) e la negazione (ἀπόφασις) della mente e il seguire (δίωξις) e il fuggire (φυγή) dell'appetito. Per tal modo la cognizione e la pratica sono strettamente congiunte fra loro.

liberare rettamente intorno a ciò che è bene ed utile al conseguimento del fine supremo della vita, costituisce la prudenza, φρόνησις (1).

La prudenza, sebbene virtù intellettuale, si può considerare come la forma delle virtù morali. Senza la prudenza le virtù morali non sarebbero; esse risiedono come in loro soggetto nell'appetito, e l'appetito ha bisogno di esser guidato. Ma la prudenza, alla sua volta, non può essere senza le virtù morali (2). I sillogismi della prudenza, con cui ci proponiamo questo o quel fine buono, non si possono formare senza la virtù. Il vizio perverte e deprava il giudizio della ragione, e fa che c'inganniamo intorno ai principii dell'azione (3). I principii dell'azione sono ciò per cui l'azione si fa; τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά, e chi è corrotto dal vizio non può scorgere il principio vero, e se ne propone uno falso (4). Ora, falsato e corrotto il principio, saranno anche false le conclusioni che se ne cavano in riguardo all'operare. Senza la virtù non si ha la prudenza, ma quella certa destrezza o abilità naturale, δεινότης, che, qualunque sia il fine prefisso, anche malvagio, mette in opera tutto ciò che valga a conseguirlo; senza la prudenza non si ha la virtù morale, ma una virtù naturale, che, scompagnata dalla prudenza, è come un corpo robusto, a cui manchi la vista; che corre, quindi, il rischio di gravi danni ed offese (5).

Virtù e prudenza sono adunque tanto unite da formare una cosa sola; la virtù fa diritta la mira, τὸν σκοπὸν

---

(1) *Eth. Nic.* VI, 5. 1.

(2) *Eth. Nic.* VI, 13. 6. δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρηηένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.

(3) *Eth. Nic.* VI, 12. 10 ἡ δὲ ἕξις (ἡ φρόνησις) τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ανευ ἀρετῆς.... οἱ γάρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν.... διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

(4) *Eth. Nic.* VI, 5. 6.

(5) *Eth. Nic.* VI, 13. 1.

ποιεῖ ὀρθόν, la prudenza fa diritti i mezzi per arrivarvi, ποιεῖ ὀρθὰ τὰ πρὸς σκοπόν (1).

In questo fatto dell'unione della virtù morale colla prudenza, Aristotele trova la soluzione di quella questione che fu tanto agitata da Socrate e da Platone, se la virtù sia una sola, o ce ne siano più. Finchè si tratta, dice Aristotele, delle virtù naturali, φυσικαὶ ἀρεταί, cioè delle disposizioni naturali alla virtù, può darsi che altri non sia egualmente disposto per natura ad ogni virtù, bensì soltanto ad alcune, e sotto questo rispetto, quindi, le virtù siano separate le une dalle altre; ma, quando si tratta delle virtù morali, per cui altri è buono veramente, siccome queste non vanno mai disgiunte dalla prudenza, e la prudenza è una sola, così chi ne ha una le ha tutte, e chi le ha tutte ne ha una. Insomma, le varie maniere d'operare il bene sono congiunte fra loro in armonia ed unità dalla prudenza (2).

A chi poi osservasse che è un circolo il presupporsi, a vicenda, della virtù e della prudenza, come è un circolo la dimostrazione in cui due proposizioni si provino reciprocamente l'una per mezzo dell'altra; Aristotele potrebbe rispondere che, in questo caso, il circolo non esiste

---

(1) *Eth. Nic.* VI, 12 6 Cfr. VI. 13. 7. οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς. ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἡ δέ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

(2) *Eth. Nic.* VI, 13, 6. ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ταύτῃ λύοιτ' ἄν, ᾧ διαλεχθείη τις ἄν ὅτι χωρίζονται ἀλλήλων αἱ ἀρεταί· οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς εὐφυέστατος πρὸς ἁπάσας, ὥστε τὴν μὴν ἤδη τὴν δ' οὔπω εἰληφὼς ἔσται. τοῦτο γὰρ κατὰ μὲν τὰς φυσικὰς ἀρετὰς ἐνδέχεται, καθ' ἃς δὲ ἁπλῶς λέγεται ἀγαθός, οὐκ ἐνδέχεται· ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὔσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν. Nel cap. 9 del libro II della *Morale Grande*, e nel 15 del libro VII dell'*Eudemia*, è descritto il collegamento di tutte le virtù nell'amore del bello e del buono; e lo stesso pensiero, sebbene da un punto di vista diverso, è espresso qua e là nel libro X della *Nicomachea* (cap. 6-9). Vere virtù comprensive e universali nella vità sono però sempre, secondo Aristotele, la *prudenza* e la *giustizia*.

che in apparenza. Non abbiamo già qui, da una parte, la virtù morale e, dall'altra, la prudenza, sicchè queste possano stare separatamente, come, nel caso della dimostrazione, le due proposizioni; la virtù senza prudenza non è virtù, ma qualche altra cosa; come la prudenza senza la virtù non è prudenza, ma qualche altra cosa. La virtù e la prudenza sono necessarie a costituire la virtù vera, come la materia e la forma a comporre l'unità dell'individuo.

Poichè la prudenza è necessaria alla virtù, Aristotele rettifica la definizione che ha dato della virtù in più luoghi: « *la virtù* è *un abito secondo retta ragione* », in questa maniera: « *la virtù è un abito con retta ragione* (1). E molto a proposito, poichè la virtù morale non soltanto risulta di appetito, ma anche di ragione, e, quando si dicesse *abito secondo retta ragione*, parrebbe risultare soltanto di un elemento appetitivo, che si conformasse esteriormente alla ragione, non già che la possedesse in proprio (2).

---

(1) *Eth. Nic.* VI, 13, 4-5. πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι τὴν ἕξιν.... τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. ἐοίκασι δὴ μαντεύεσθαί πως ἅπαντες ὅτι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀρετή ἐστιν ἡ κατὰ τὴν φρόνησιν. δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν.

(2) Cfr. il commento di MICHELET al luogo citato (*Eth Nic.* VI, 13, 5): « Hoc (μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου) ab κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον eo differt, quod non solum λόγος inest virtuti (scilicet morali), sed etiam affectus et appetitus » (Op. cit. p. 229); e il bel commento del SEGNI: « E' (Aristotele) non vuole che le Virtù sieno interamente Prudenze; nè vuole anchora, che elleno sieno a punto secondo la ragione; conciosia che nel primo modo elleno sarebbeno stiette Virtù intellettive; e nel secondo sarebbono stiette Virtù appetitive. Onde aggiunge egli un terzo modo nel diffinirle, cioè che elleno sieno con la retta ragione, e non che elleno sien' retta ragione, nè secondo la retta ragione; perchè diffinendole egli con la retta ragione elle vengon' da una banda ad esser' fondate nell'Appetito; e dall'altra vengono ad havere perfettione dall'Intelletto mediante la Prudenza, che è la lor' forma » (Op. cit. p. 327).

Ci potrebbe essere un abito secondo prudenza o retta ragione, e tuttavia non essere virtù, quando la prudenza o retta ragione non appartenesse al soggetto proprio dell'abito. Perchè ci sia virtù, bisogna che l'abito non soltanto, ma anche la retta ragione appartenga a chi ha l'abito.

Riconoscendo che la virtù morale non è possibile senza la prudenza, che, anzi, questa costituisce come la forma di quella, Aristotele concede alla ragione e all'intelletto una giusta parte nella formazione della moralità, nel tempo stesso che non disconosce, come Socrate, l'importanza di altri elementi, quali l'elemento sensibile e appetitivo, e un elemento acquisito, l'abitudine (1). Così anche nell'ordine morale egli considera l'uomo nella sua totalità, e non ne smezza e divide le facoltà; senso, intelletto, esperienza sono in gioco del pari. Si potrebbe, anzi, mettere in rilievo una considerevole analogia fra la sua dottrina della conoscenza e la sua dottrina della virtù; in tutt'e due è l'esperienza che tiene il primo posto; nell'una l'esperienza che ci offrono i sensi, nell'altra quell'esperienza speciale che prende il nome d'abitudine, e che consiste nel dare una speciale direzione ai nostri impulsi appetitivi: poi viene l'intelletto e la ragione, che a questa doppia esperienza dà norma e forma.

---

(1) Nella *Grande* Morale (I, 1. 7) si fa rimprovero a Socrate di avere soppresso nella virtù l'elemento appetitivo (πάθος) e l'abitudine (ἦθος): μετὰ τοῦτον (Πυθαγόραν) Σωκράτης ἐπιγενόμενος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τούτων (ἀρετῶν), οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' οὗτος. τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει. τοῦτο δ' ἐστίν εἶναι ἀδύνατον. αἱ γὰρ ἐπιστῆμαι πᾶσαι μετὰ λόγου, λόγος δὲ ἐν τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ἐγγίνεται μορίῳ. γίνονται οὖν αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι κατ' αὐτὸν ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ. συμβαίνει οὖν αὐτῷ ἐπιστήμας ποιοῦντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς, τοῦτο δὲ ποιῶν ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος. διὸ οὐκ ὀρθῶς ἥψατο ταύτῃ τῶν ἀρετῶν.

III. Ma la prudenza, in causa della sua importanza per quanto riguarda le virtù morali, merita una considerazione e una trattazione anche più larga.

La prudenza è virtù universale; essa è la guida suprema di tutta la vita pratica e civile; quindi non soltanto abbraccia sotto di sè la prudenza che possiamo chiamare *individuale*, ma la *famigliare* eziandio e la *politica*, con cui da una parte si provvede al buon andamento della famiglia, dall'altra alla prosperità e alla felicità dello Stato. Per verità, quando si parla di prudenza, s'intende più propriamente quella con cui si provvede al bene proprio, mentre a quelli che provvedono al bene pubblico, agli uomini politici, è riservato piuttosto il nome di *faccendieri*, πολυπράγμονες, poichè sembra che s'occupino di cose a loro estranee e affatto indifferenti. Ma gli è chiaro che il bene proprio non può stare indipendentemente dal bene della famiglia e dello Stato; l'uomo è un essere essenzialmente sociale; la vita sua è connessa colla vita della società e ne dipende; e però la prudenza individuale presuppone e la famigliare e la politica (1). Aggiungasi che la prudenza non si acquista che per mezzo della consuetudine e del commercio cogli uomini: l'uomo isolato non può essere prudente (2).

La prudenza, in tutte le sue forme, ha per oggetto le azioni, e versa per ciò stesso intorno a cose singolari, τὰ καθ' ἕκαστα, e che possono essere e non essere (3); l'universale e il necessario non appartiene ad essa, ma alla scienza (4). E' questa la ragione per cui un giovinetto potrebb'essere, ad esempio, buon matematico e buon geometra, non mai prudente e saggio: l'esperienza dei particolari richiede gran numero d'anni (5).

---

(1) Vedi per tutto questo *Eth. Nic.* VI, 8, 1-4.

(2) *Eth. Nic.* VI, 8, 5. Cfr. il commento del MICHELET a questo luogo, pp. 209-210.

(3) *Eth. Nic.* VI, 5, 3. ed *Eth. Nic.* VI, 8, 5,

(4) *Eth. Nic.* VI, 3, specialmente il § 2

(5) *Eth. Nic.* VI, 8, 5-6.

Non è a dire però che non ci sia nella prudenza qualche cosa che ricordi la scienza, e che in essa manchi affatto la cognizione dell'universale.

La maniera in cui si forma l'azione assomiglia al processo sillogistico. Come nel processo sillogistico si parte da principii generali e si viene a conclusioni particolari, cosí nell'azione si parte dalla conoscenza del bene generale, e, in seguito, per mezzo della conoscenza del bene particolare nel caso attuale, si conclude che bisogna tendere a questo bene. Io conosco, ad esempio, il principio generale che le acque pesanti sono dannose alla salute; conosco un'acqua particolare come pesante; ne concludo che è necessario che me ne astenga (1). Del resto, delle due cognizioni, l'universale e la particolare, la più importante per la prudenza, il cui oggetto è l'azione, è pur sempre la particolare: finchè la mente è ferma nell'universale, l'operare non è possibile. Vediamo, infatti, alcuni che non sanno e che pure hanno esperienza di casi particolari, essere più atti a operare di quelli che sanno, ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις, οἱ ἔμπειροι. Se altri sappia, ad esempio, che le carni leggere sono facili ad essere smaltite ed igieniche, e poi non sappia quali sono leggere, costui certamente non provvederà alla sua salute; invece, vi provvederà chi sappia che sono leggere ed igieniche, ad esempio, le carni degli uccelli (2).

Da questa analogia della maniera in cui si forma l'azione colla maniera in cui si forma il sillogismo, Aristotele cerca di trarre la spiegazione del fatto che altri, pur conoscendo il bene, operi contrariamente ad esso. Può avvenire, egli dice, che altri sappia ciò che è bene in generale, cioè conosca la proposizione maggiore del sillogismo pratico, e non sappia ciò che è bene in particolare per una circostanza speciale, cioè non conosca

(1) *Eth. Nic.* VI, 8, 7.
(2) *Eth. Nic.* VI, 7, 7.

la minore del sillogismo; oppure può avvenire che s'abbiano, bensì, tutt'e due queste specie di cognizioni, ma, quando si tratti di praticarle, ci si serva unicamente dell'universale, e per nulla della particolare: in questi casi si può peccare, senz'essere tuttavia ignoranti (1). Senza dire che la conoscenza si può avere in abito e non usarla attualmente, ovverossia averla e non averla ad un tempo, come avviene in chi dorme, o nel pazzo, o nell'avvinazzato; che è la condizione nella quale si trovano coloro che si danno in braccio alle passioni; i quali possono bensì sapere quello che è bene, e tuttavia dall'ira, dalla libidine e da altre voglie siffatte essere acciecati (2).

E qui, come si vede, c'è una nuova critica di Aristotele contro Socrate, che sosteneva chi sa non poter peccare, il peccato essere effetto d'ignoranza. Dove però è notevole che, malgrado la critica, Arislotele finisce coll'accostarsi a Socrate. Quando, egli dice, altri sappia ciò che convien fare, e vi rifletta nel momento dell'operare, sarebbe bene strano, δεινόν, ch'egli operasse altrimenti da quello che conviene (3); se altri può peccare per avere soltanto la conoscenza dell'universale e non quella del particolare, sarebbe meraviglioso (θαυμαστόν), che peccasse quando avesse le due conoscenze (4). Se si pecca conoscendo l'universale e il particolare attualmente, gli è perchè non si sa mettere il particolare sotto quell'universale che gli conviene (5). Insomma, e questo mi pare il pensiero d'Aristotele, quando il sapere non ci contentiamo

---

(1) *Eth. Nic.* VII, 3, 6.

(2) *Eth. Nic.* VII, 3, 7.

(3) *Eth. Nic.* VII, 3, 5. ἀλλ'ἐπεὶ διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ [ἀκρατεύεσθαι] ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ ἃ μὴ δεῖ πράττειν τοῦ [ἀκρατεύεσθαι] ἔχοντα καὶ θεωροῦντα, τοῦτο γὰρ δοκεῖ δεινόν, ἀλλ' οὐκ εἰ μὴ θεωρῶν.

(4) *Eth. Nic.* VII, 3, 6, in fine.

(5) *Eth. Nic.* VII, 3, 9-10. Cfr. il commento del SEGNI a questo luogo, Op. cit. p. 344-345.

soltanto d'averlo, ma ce ne serviamo; quando non vogliamo averlo soltanto in abito, ma in atto; quando il sapere è efficace veramente, e si è, per così dire, assimilato a noi e alla nostra natura, sicchè non è il sapere dei fanciulli che ripetono meccanicamente quello che udirono e non ne sanno il significato, nè quello degl'istrioni e degli ubriachi che cantano i versi d'Empedocle, senza comprenderli (1); di più, quando il sapere è completo, vale a dire, non abbiamo soltanto la conoscenza dell'universale, ma quella eziandio del particolare, e possiamo per ciò formare, all'occasione, il sillogismo pratico come si deve; l'operare si conforma al conoscere, e il peccare è impossibile.

Con queste rettificazioni la dottrina di Socrate si può accettare.

Come si vede, dopo molte oscillazioni e titubanze e dopo una critica in gran parte giusta, Aristotele ritorna pur sempre al pensiero fondamentale della Scuola socratica, che il sapere ha valore sovra tutte le cose, e che nella stessa vita pratica tiene, in ultimo, il primo posto. Certo, egli non si ferma al solo sapere teoretico, come avea fatto Socrate: il *video meliora proboque deteriora sequor*, era anche allora la condizione di tanti uomini, che non poteva sicuramente passare inosservata; ma al sapere non si può negare il compito suo di schiarire, di illuminare e, per ciò stesso, di dirigere e servir da guida. La ragione non è ciò che in proprio costituisce l'uomo, la parte più nobile ed elevata dell'umana natura, quello da cui deve pigliar norma e forma tutto ciò che all'uomo appartiene? E il sapere non è il prodotto più schietto e genuino della ragione? Adunque al sapere, anche nella vita pratica, spetta un compito importantissimo. E' un fatto che molti vizii sarebbero evitati, quando si avesse appreso ad averne orrore. L'antropofagia, ad esempio, che disgraziatamente è pratica diffusa presso tanti popoli barbari, deve sicu-

(1) *Eth. Nic.* VII, 3, §§ 8 e 13.

ramente la sua diffusione al non avere, quei popoli, coscienza del male che fanno; i pregiudizi religiosi per cui si sacrificavano, e si sacrificano anche oggidì, delle vittime umane alla divinità, hanno la medesima sorgente; l'impudenza sfacciata di talune popolazioni allo stato d'infanzia, per cui le donne si prostituivano e si prostituiscono allo straniero, è in gran parte ancora l'effetto dell'ignoranza. E nei bassi fondi delle società nostre civili non troviamo la conferma di questo medesimo fatto? Pure non accettando l'identificazione ammessa da alcuni antropologi fra delinquenza e idiotismo, bisogna però riconoscere che spesso i delinquenti sono d'un'intelligenza ristretta e d'uno spirito angusto, donde la loro inferiorità e il loro svantaggio nelle lotte sociali. Perfino certi vizii puerili e quasi innocenti implicano e suppongono una certa ignoranza da parte di chi li ha. Si può ammettere, ad esempio, che il millantatore, il vanitoso, abbia coscienza di diventare ridicolo colle sue millanterie, di diventare spiacente e insopportabile? Egli che aspira sovrattutto alla stima degli altri, se sapesse gli effetti della vanità, per vanità nasconderebbe il suo vizio. Senza fare una certa parte all'ignoranza, non si comprenderebbe, osserva molto giustamente lo Janet (1), quella massima profonda del Vangelo che « si vede bene il fuscello che è nell'occhio del vicino, e non si vede la trave che è nel proprio ».

Ma, dunque, basta conoscere ciò che è bene per farlo, e ciò che è male per astenersene, sicchè si possa identificare, senza più, la virtù col sapere e la malvagità coll'ignoranza? Certo, la vera virtù, la virtù ideale, ἡ ἰδέα τῆς ἀρετῆς, come la dice Platone, è la virtù illuminata dal sapere; mentre al contrario la virtù d'opinione, quella che si fonda sulla coscienza attuale dell'individuo, che potrebbe non essere illuminata dal sapere, e credere vero bene quello che non è bene che in apparenza, non è, secondo lo stesso filosofo, che un'ombra di virtù, σκιὰ ἀρε-

(1) *La Morale*, Paris Delagrave, 1887, p. 510.

τῆς; e così egualmente il vizio non dipende spesso che dall'ignoranza del bene. Ma il sapere, per essere condizione, e importante condizione, di moralità, ha bisogno di una trasformazione; ha bisogno di diventare efficace, di farsi pratico, operativo; se rimane nel campo della speculazione e della teoria, a nulla giova per l'operare.

L'idea dev'essere, insieme, una forza; la dottrina delle *idee forze* trova qui la sua applicazione: e, per essere una forza, bisogna che parli, insieme, ai cuore e alla volontà, bisogna che s'addentri in noi, che s'identifichi con noi, per così dire, che faccia parte intima della nostra natura, non già soltanto che ci illumini dal di fuori.

Il che vuol dire che, oltre il sapere e più del sapere, sono anche necessarie altre condizioni per la moralità: è un fatto che in parecchi casi l'uomo fa il male con coscienza e in conoscenza di causa. Il bene non basta che sia conosciuto, bisogna anche che sia amato; non basta che rimanga nelle altezze serene, ma fredde della ragione; bisogna anche che scenda nelle regioni più basse, ma calde del sentimento. Senza calore di sentimento, senza emozioni vive ed ardenti, senza entusiasmo, senza fede passionata, non è possibile la pratica del bene. Il Kant vuole escluso affatto dalla moralità il sentimento; ma è un errore grave. Tolto il sentimento, tolta l'attrattiva del bene, tolto l'amore, manca alla volontà l'energia necessaria per vincere la lotta colle passioni. Il sentimento morale, l'amore del bene è adunque condizione necessaria della moralità; l'educazione deve mirare a svolgere questo sentimento negli animi; non basta far conoscere agli uomini il bene; bisogna anche farlo amare. « Se la beltà, diceva Platone, ci apparisse in se stessa e senza veli, susciterebbe in noi amori incredibili. » Ciò che Platone diceva del bello, si può dire del bene. Aristotele stesso, che non era un poeta, si rappresentava il bene come qualche cosa di sovranamente amabile, e sovranamente desiderabile.

Ma non basta la scienza del bene e l'amore del bene;

è anche necessaria la volontà del bene, la forza morale, l'impero dell'anima su se stessa. Quante volte l'amore del bene e la scienza del bene sono impotenti del pari! Quante buone intenzioni ispirate dal cuore e dalla ragione, non riescono a tradursi in atto, per mancanza di un volere energico, che sappia imporsi alle passioni e dominarle! Già Sant'Agostino ci ha descritto meravigliosamente, in quella sua prosa colorita e fantastica, la selvaggia energia delle passioni. « Io era simile », egli dice, « a quelli che vogliono svegliarsi, ma, vinti dalla forza del sonno, ricadono nell'assopimento. Non v'ha alcuno, senza dubbio, che voglia sempre dormire e non preferisca, se è sano di spirito, la veglia al sonno; e tuttavia niente è più difficile che scuotere il languore che pesa sulle nostre membra; e spesso, nostro malgrado, siamo presi dalla dolcezza del sonno, quantunque l'ora del risveglio sia giunta.... Io era impigliato nei frivoli piaceri e nelle folli vanità, mie antiche amiche, che scuotevano in certo modo le vestimenta della mia carne e mormoravano: Ci abbandoni tu?... Se da un lato ero attirato e convinto, dall'altro ero sedotto e incatenato... Io non rispondeva che queste parole lente e languide: Subito, subito, attendete un poco. Ma questo subito non veniva mai, e questo poco si prolungava all'infinito. Chi mi libererà da questo corpo di morte (1)? ».

Per vincere le passioni, per operare il bene è, adunque, necessario uno sforzo supremo, un atto personale di risoluzione, è necessaria la forza morale, la volontà. E la volontà non è sapere, sebbene non sia senza sapere; è impulso appetitivo che il sapere illumina e guida, ma che il sapere non produce.

Ben fece Aristotele pertanto ad ammettere come fattore essenziale della virtù la volontà; in questa parte specialmente egli ha oltrepassato di gran lunga la con-

---

(1) *Confessioni* lib. VIII.

cezione unilaterale e ristretta di Socrate e di Platone, e ha reso servigi eminenti alla morale.

La virtù è forza, scienza, amore indivisibilmente uniti in una medesima azione; della forza conveniva ad Aristotele parlare lungamente, come vedremo nei capitoli seguenti.

VI.

La volontà.
L'involontario e il volontario. La deliberazione e la scelta.

Dell'involontario, ἀκούσιον. — È, in primo luogo, involontario ciò che si fa per violenza, βία, e, in generale, per un principio estrinseco. — Varie distinzioni in proposito. — È, in secondo luogo, involontario ciò che si fa per ignoranza. — Ciò che si fa per ignoranza, e ciò che si fa ignorando bensì, ma per un altro motivo. – Ignoranza dell'universale. — Ignoranza dei particolari. — *Ignorantia juris. Ignorantia facti.* — Del volontario, ἑκούσιον. — Volontario è ciò che si fa per un principio intrinseco e conoscendo i particolari dell'azione. — La scelta, προαίρεσις, e la deliberazione, βούλευσις. — Confronto fra la scelta e le singole forme dell'appetito, ὄρεξις. — Se la scelta sia un fatto d'ordine puramente intellettivo. — La deliberazione precede la scelta. — La deliberazione cade su ciò che dipende da noi; cade sui mezzi e non sul fine. — Esame, in proposito, d'un luogo dell'*Etica Nicomachea.* — Rapporto fra la deliberazione e l'azione, fra la βούλευσις e la πρᾶξις. — Dopo la deliberazione intorno al da farsi, non sempre segue la scelta, cioè, insomma, il proposito di mandarlo ad esecuzione. — La scelta segue la deliberazione, quando la parte appetitiva non si opponga, ma consenta alla deliberazione, cioè adunque sia disciplinata a quella parte di noi che tiene il comando, τὸ ἡγούμενον, e a cui spetta preeleggere e, per così

dire, ratificare o non ratificare quello che fu deliberato. — La scelta risulta perciò di appetito e di intelligenza insieme, ὄρεξις βουλευτκή.

I. La dottrina della volontà in Aristotele è anche più importante della dottrina della felicità e della virtù. Qui più che altrove si manifesta l'originalità del filosofo.

In generale, come abbiamo notato, Socrate e lo stesso Platone avevano considerato condizione, se non unica, quasi unica della virtù, il sapere. Un'altra condizione scorge necessaria Aristotele: bisogna che l'appetito, trasformatosi in volontà, si rivolga là dove la ragione consiglia, poichè ci può essere contrasto tra gli appetiti da una parte e i consigli della ragione dall'altra, e nessuna efficacia avrebbe in questo caso la ragione, e il lume che viene da questa indarno si spererebbe che riuscisse a rischiarare le tenebre della passione. Perciò Aristotele si accinge a un esame accurato della facoltà del volere, studiandone gli elementi costitutivi, sorprendendola per così dire nel suo nascere e conducendola su fino al suo più alto grado di svolgimento, fermandosi sull'imputabilità e sulla responsabilità e mostrandole legate al libero arbitrio, dando, insomma, di questa condizione interna della virtù una teorica cosí ampia e completa, quale si poteva aspettare ai tempi suoi, e da cui dovranno, in fondo, prendere le mosse tutti quelli che si occuperanno di simile argomento.

Già i Cinici aveano riconosciuto al volere una certa importanza per quanto riguarda la condotta dell'uomo virtuoso; ma erano scarsi accenni, che doveano essere svolti e ampliati: conveniva non soltanto riconoscere l'importanza del volere, ma penetrarne l'intima natura e mettere a nudo il substrato psicologico sul quale si fonda, e da cui domina, per così dire, ed invigila tutta quanta la vita dello spirito. Il fondamento psicologico che anche qui, come nella teorica della virtù, Aristotele ricerca alla morale, è la sua novità grande e bella.

Cominceremo anche per questo, come per gli argomenti che precedono, dall'esposizione della dottrina.

Poichè la lode ed il biasimo non spettano se non alle azioni che si fanno *volontariamente*, e queste sole quindi sono del dominio della virtù e del vizio, mentre alle altre che si fanno *involontariamente*, è riservato il perdono e talora la compassione; è necessaria, ad illustrare anche meglio la natura della virtù, un'altra ricerca ancora, la ricerca intorno a ciò che è volontario, ἑκούσιον, e intorno a ciò che è involontario, ἀκούσιον (1).

In primo luogo, adunque, è involontario ciò che altri fa costretto dalla forza, βία, ed è azione forzata, βίαιον, quella il cui principio è al di fuori di chi la fa o la patisce, e a cui, chi la fa o la patisce, in niente contribuisce da parte sua: come se altri venisse trascinato dovecchessia dal vento o da uomini in potere dei quali fosse caduto (2).

Può sorgere il dubbio se si devano considerare volontarie o involontarie o, ciò che è lo stesso, forzate o non forzate, le azioni che altri fa, benchè a malincuore, per paura di mali maggiori, διὰ φόβον μειζόνων κακῶν, o per conseguire cosa onesta, διὰ καλόν τι; come se ci avvenisse di dover gettare in mare le robe nostre, per salvare dal naufragio noi stessi e gli altri (3); oppure un tiranno ci ingiungesse di commettere qualche cosa di

---

(1) *Eth. Nic.* III, 1. 1-2. Forse si renderebbe assai meglio l'ἑκούσιον e l'ἀκούσιον di Aristotele col nostro *spontaneo* e *non spontaneo*, che non col *volontario* e *involontario*. Comunque sia, ricordiamo, a scanso di equivoci, che il *volontario* con cui traduciamo l'ἑκούσιον di Aristotele, significa quel principio di volere che è nell'Appetito, e non già nella Volontà ragionevole; perchè questo *volontario* è comune anche ai bruti. Cfr. BERNARDO SEGNI *Commento* cit., p. 121.

(2) *Eth. Nic.* III, 1, 3. βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ᾗ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων, οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποι ἢ ἄνθρωποι κύριοι ὄντες.

(3) *Eth. Nic.* III, 1, 5.

turpe, e solo a tal patto ci desse salva la vita dei nostri genitori o dei nostri figli, che fossero in suo potere (1). Assolutamente parlando, nessuno vorrebbe gettare in mare le robe sue o sottomettersi, sia pure per ottenere un fine onesto, al comando inonesto di un tiranno; sicchè, prese in sè e assolutamente, quelle azioni sono forse involontarie, ἁπλῶς δ'ἴσως ἀκούσια (2); ma, siccome in esse il principio del moto è pur sempre intrinseco a chi opera, e quello di cui è in noi il principio, sta in noi anche il fare o il non fare; siccome, in quel momento e in quella circostanza particolare, si fanno volendole fare e preferendole ad altre, e deve parlarsi di volontario e d'involontario non assolutamente, ma avuto riguardo al momento e alla circostanza in cui si opera, quelle azioni si possono considerare come volontarie (3). Il volontario di questa specie tuttavia è chiamato molto opportunamente da Aristotele *volontario misto* (4), perocchè, come osserva lo Zanotti, « per esso vorrebbe l'uomo non far ciò che fa; ma pure lo fa, volendol fare, e volendo con di-

---

(1) *Eth. Nic.* III, 1. 4. Abbiamo creduto col RAMSAUER (*Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*) riferirsi l'esempio del tiranno alle azioni fatte διὰ καλόν τι, non già a quelle fatte διά φόβον μειζόνων κακῶν, per le quali ci sembra bastare l'esempio del gettare in mare le merci. Perciò abbiamo invertito nell'esposizione l'ordine dei due esempi. Il MICHELET invece (*Commento* cit. p. 98) pare credere l'esempio del tiranno riferirsi alle azioni fatte διὰ φόβον μειζόνων κακῶν, l'esempio del gettare in mare le merci a quelle fatte διὰ καλόν τι.

(2) *Eth. Nic.* III, 1. 6, in fine.

(3) *Eth. Nic.* III, 1. 6 e 10. ἃ δὲ καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστιν, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε αἱρετά, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ πράττοντι, καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσιά ἐστιν, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἑκούσια. C'è in Aristotele, per quello che riguarda questa specie d'azioni, una certa oscillazione e titubanza, che è assai difficile riprodurre nell'esposizione.

(4) *Eth. Nic.* III, 1, 6 μικταὶ πράξεις.

spiacere, pare in certo modo che voglia insieme e non voglia » (1).

Il giudizio che si pronuncia intorno alle azioni di questa specie, varia a seconda dei casi e non è facile; poichè devesi sempre confrontare ciò che fu fatto, con quel bene che speravasi di ottenere, o quel male che speravasi di evitare; non dimenticando mai che, fra i beni ed i mali, ve ne sono di così grandi, che, per causa loro, sembra quasi lecito all'uomo checchessia, e, fra le azioni fatte, di così turpi e malvagie, che niente v'ha per cui possano essere perdonate (2). Così non merita alcun perdono Alcmeone che uccise la madre, ed è ridicolo ciò ch'egli addusse a sua discolpa: a certe cose non dobbiamo lasciarci costringere, piuttosto è da preferire la morte (3). Invece, quando vi siano tali mali che oltrepassino l'umana natura e che nessuno potrebbe soffrire, se altri, per evitarli, faccia cosa che non deva, è degno, non certamente di lode, ma di perdono; e, alle volte, è perfino degno di lode chi non dubiti di sottostare a qualche cosa di turpe o doloroso, mirando a fine bello e grande (4).

Del resto, è difficile determinare quali cose si debbano scegliere e quali sopportare di preferenza, presentandosi molte differenze nei casi particolari (5); e ancor più difficile è rimaner fermo nella presa risoluzione, poichè potrebbe smuovercene o il dolore che ci si minaccia, o la turpezza dell'azione a cui ci si vuole costringere. Chè in generale è questo il caso più comune di tali azioni: ci si vorrebbe costringere a qualche cosa di turpe colla minaccia di grandi dolori. Dove, siccome è sempre da preferire il dolore all'operare turpemente, si loda chi non vi

---

(1) *Compendio della Morale di Aristotele.* Parte II, cap. IV.
(2) *Eth. Nic.* III, 1, 7-8.
(3) *Eth. Nic.* III, 1, 8.
(4) *Eth Nic.* III, I, 7. ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν αἰσχρόν τι ἢ λυπηρὸν ὑπομένωσι ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν.
(5) *Eth. Nic.* III, 1, § 9 in principio, e § 10 in fine.

si lascia costringere, si biasima, invece, chi vi si lascia costringere (1).

Riassumendo, involontaria o forzata è l'azione il cui principio è al di fuori di chi la fa; e a cui questi in niente contribuisce da parte sua; e il timore di mali maggiori, ὁ φόβος μειζόνων κακῶν, e il fine onesto per cui si operi, διὰ καλόν τι, non rendono punto involontaria o forzata l'azione, sebbene le comunichino un carattere speciale, di cui è necessario tener conto quando si tratti di stabilirne il valore morale.

Che se alcuno dicesse che in realtà l'onesto, τὰ καλά, e il piacevole anche più, τὰ ἡδέα, rendono involontaria e violenta l'azione, perchè costringono dal di fuori, αναγκάζειν ἔξω ὄντα, se ne dovrebbe concludere che tutti in tale ipotesi sono forzati a fare ciò che fanno, poichè tutti operano per questi due motivi, l'onesto e il piace-

(3) *Eth. Nic.* III, 1, 9... ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἐμμεῖναι τοῖς γνωσθεῖσιν· ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολύ ἐστιν τὰ μὲν προσδοκώμενα λυπηρά, ἃ δὲ ἀναγκάζονται αἰσχρά, ὅθεν ἔπαινοι καὶ ψόγοι γίνονται περὶ τοὺς ἀναγκασθέντας ἢ μή. Il senso di questo luogo imbrogliato mi pare il seguente: è ancor più difficile rimaner fermi nella presa risoluzione di operare in una certa maniera, poichè, essendo il più delle volte doloroso quello che ci aspetta, se non operiamo, e turpe quello che ci si vuole costringere ad operare, avviene che o il dolore minacciato o la turpezza dell'azione attuale ci smuova dal nostro proposito. Una donna ha deciso di piegare alle voglie d'un tiranno, anzichè sottostare ai tormenti da lui minacciatile, ma, al momento di mettere ad esecuzione quanto ha deciso, la turpezza dell'azione che sta per compiere, la trattiene dal compierla e preferisce i tormenti. Un uomo ha deciso di soffrire qualunque tormento, piuttosto che rivelare un segreto che possa, ad esempio, compromettere la patria; appena sente i tormenti, si rimuove dalla sua decisione. Siccome poi si tratta di dolore proprio, personale, da una parte, e di onestà, dall'altra, e siccome è da preferire sempre il dolore al venir meno all'onestà, così l'autore aggiunge: ὅθεν ἔπαινοι καὶ ψόγοι ecc. cioè a dire che si lodano coloro che non si lasciano costringere dal dolore a fare qualche cosa di turpe, mentre invece si biasimano coloro che vi si lasciano costringere. ἔπαινοι è da riferirsi ad ἢ μή, ψόγοι a περὶ τοὺς ἀναγκασθέντας.

vole (1); l'utile stesso per cui spesso si opera, non si sceglie se non come mezzo a un bene o a un piacere; ciò che è amato e scelto come fine, è il bene e il piacere (2). D'altra parte, chi opera per violenza e involontariamente, opera con dolore, λυπηρῶς; invece, chi opera per il piacevole e l'onesto, opera con piacere, μεθ' ἡδονῆς; per la qual cosa, se ciò che è piacevole ed onesto costringesse ad operare, si opererebbe ad un tempo con dolore e con piacere, il che involge contraddizione (3). « E' ridicolo adunque », conclude Aristotele, « accusare le cose esterne, e non se stesso come facile a venir attirato da esse, e delle azioni belle dar la causa a se stesso, delle turpi alle cose piacevoli (4) ».

---

(1) *Eth. Nic* III, 1, 11.

(2) *Eth. Nic.* II, 3, 7. τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἱρέσεις.... καλοῦ συμφέροντος ἡδέος ed *Eth. Nic.* VIII, 2, . δόξειε δ'ἂν χρήσιμον εἶναι δί οὗ γίνεται ἀγαθόν τι ἢ ἡδονή, ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τἀγαθόν τε καὶ τὸ ἡδὺ ὡς τέλη.

(3) *Eth. Nic.* III, 1, 11. L'affermazione di Aristotele che chi opera per il piacevole e l'onesto, opera con piacere, non si può accettare che in parte: perocchè, se è vero che chi opera pel piacevole, opera con piacere, chi opera, invece, per conseguire cosa onesta, si sottopone il più delle volte a dolori e non opera conseguentemente con piacere (Cfr. *Eth. Nic.* III, 1, 7.) Ma si potrebbe risolvere questa contraddizione in cui pare Aristotele si trovi con se stesso, affermando, come fa il Michelet nel suo Commento, che qui (§ 11) Aristotele parla dell'onesto che per sè ci spinge ad operar rettamente, mentre, prima (§ 7), ha parlato dell'onesto che ci induce a soffrir dolori per ottenerlo. « Postquam auctor de honestate, quae nos ad molestias subeundas impellit, et de molestiis locutus est, quas ut vitemus ad turpia facienda cogimur; jam de voluptate loquitur, quae nos ad haec eadem, et de honestate quae ad recte agendum compellit. Sunt autem haec illis magis spontanea, quia voluptas et honestas fines sunt, quos sponte nostra per se eligimus, molestias autem semper invite subimus, utpote a natura nostra alienas ». MICHELET, *Commento* cit., pagg. 103-104. D'altra parte, si potrebbe ricordare che nella teoria d'Aristotele è virtuoso solo chi opera il bene con piacere.

(4) *Eth. Nic.* III, 1, 11. γελοῖον δὴ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὐτὸν εὐθήρατον ὄντα ὑπὸ τῶν τοιούτων, καὶ τῶν μὲν καλῶν

Nel qual luogo il filosofo riconosce evidentemente, e si fa gioco di coloro che non vogliono riconoscerlo, che delle azioni nostre siamo noi la causa efficiente: noi abbiamo in noi stessi una forza e un'energia nostra propria, colla quale possiamo sottrarci alle influenze che ci vengono dal di fuori, perfino all'influenza che ci possa venire dal bene. Il che, o c'inganniamo, è un accenno abbastanza chiaro alla libertà del volere.

Quanto è detto del bene e del piacere, si può ripetere dell'ira, θυμός, e del desiderio, ἐπιθυμία: le azioni che si fanno sotto lo stimolo dell'ira e del desiderio non sono involontarie (1). Perocchè, se lo fossero, nessuno degli altri animali agirebbe volontariamente, e neppure i fanciulli, che agiscono massimamente sotto lo stimolo di questi due moventi interni (2). D'altra parte, anche alle

---

ἑαυτόν, τῶν δ' αἰσχρῶν τὰ ἡδέα. Il senso del qual luogo è il seguente: è cosa ridicola che, mentre si sostiene che tanto il bene quanto il piacevole ci costringono ad operare, quando si viene alle applicazioni, si sostenga che le azioni buone non siano già dovute, come a causa efficiente, al bene, ma a noi; e, per contro, le azioni turpi siano dovute come a causa efficiente, non a noi, ma al piacere che ci costringe. Per essere conseguenti dovremmo, invece, tutti e due questi generi d'azioni attribuire alle cause esterne. Inteso così questo luogo, mi pare che non si possa dire in riguardo ad esso quello che dice il Ramsauer; (*Commento* citato): « vides illi (Aristoteli) quasi eodem tempore cum diverso hominum genere rem esse. Qui enim dicant etiam τὰ καλὰ βίαια esse, non poterunt iidem τῶν καλῶν αἰτιᾶσθαι ἑαυτούς ». Invece a me pare si tratti degli stessi uomini. Soltanto, mentre in teoria sostengono che il piacere non soltanto, ma anche il bene costringe ad operare, e aggiungono il bene per far passar meglio la loro teoria, in pratica poi sostengono quello che loro fa comodo: fa comodo a loro esser riputati veri autori del bene; non fa comodo esser riputati *autori del male*.

(1) *Eth. Nic.* III, 1, 21. Noi traduciamo *ira* il θυμός greco. Ma veramente θυμός non significa soltanto l'affetto speciale dell'*ira*. Il θυμός indica l'impeto, la veemenza, il calore dell'animo; ha, quindi, un significato più largo di *ira*. Tuttavia in italiano non saprei trovare una parola che renda perfettamente il θυμός.

(2) *Eth. Nic.* III, 1, 22. Qui il *volontario*, anche più che altrove,

azioni belle siamo spinti da un qualche desiderio, da un qualche affetto, e sarebbe ridicolo dire, a nostro elogio, volontarie la azioni belle, involontarie le turpi, mentre dipendono dalla medesima causa (1). Ci sono poi delle cose che conviene desiderare ardentemente, come ci sono dei casi in cui conviene adirarsi : come si potrebbe dire involontario ciò che si fa in questi casi (2) ? Ancora, che differenza c'è fra i peccati che derivano dalla fredda ragione e quegli altri che derivano dall'ira o dal desiderio, per cui questi ultimi soli devano essere involontarii ? Sono da evitare sì gli uni come gli altri e le passioni irragionevoli non meno della ragione sono umane (3). Finalmente, perchè si dovranno chiamare involontarie quelle azioni che derivano dall'ira o dal desiderio, che muovono cioè di là donde il più delle volte gli uomini sono spinti ad operare (4)?

Come si vede, Aristotele in questa questione che riguarda il volontario e l'involontario e ciò che è forzato e ciò che non è forzato, procede rettamente dall'estrinseco all'intrinseco, dal mondo esterno al mondo interno. Violenza è solo quella che ci viene dal di fuori, dagli elementi, il vento per esempio, o dagli uomini ; ed è violenza materiale, a cui non è possibile opporre sesistenza ; il vento ci trascina o ci solleva ; gli uomini, quando

---

è preso nel significato speciale di *spontaneo*. Perciò non è a far le meraviglie se Aristotele dice che appartiene anche alle bestie e ai fanciulli.

(1) *Eth. Nic.* III, 1, 23.

(2) *Eth. Nic.* III, 1, 24.

(3) *Eth. Nic.* III, 1, 26. Come si vede l'argomento è questo : le passioni irragionevoli non meno della ragione sono umane ; per conseguenza, se è volontario ciò che deriva da ragione, è anche volontario ciò che deriva dall'ira e dal desiderio. Qui è ritenuto come volontario tutto ciò che deriva dall'essere dell'uomo ; perchè volontario anche qui è preso nel significato di spontaneo. Tratteremo largamente in fine la questione dell'ἑκούσιον e dell'ἀκούσιον.

(4) *Eth. Nic.* III, 1, 27.

ne abbiano il potere e la forza, c'imprigionano, ci tormentano, fanno di noi tutto quello che loro aggrada. Il timore di mali, che si vogliano evitare, un fine onesto per cui si operi, non costituiscono violenza; i mali, per verità, sono al di fuori di noi, e il bene a cui si miri, è anche fuori di noi; ma il timore che si ha dei primi, è cosa subbiettiva, personale, e il bene ci alletta e ci sospinge solo in quanto è appreso ed apprezzato da noi, e si è quindi trasformato in cosa nostra. Il movente è perciò sempre in questi casi interiore, senza contare che la vera causa motrice, il principio che mette in moto le membra, ἡ ἀρχὴ τοῦ κινεῖν τὰ ὀργανικὰ μέρη, appartiene a colui stesso che opera, ἐν αὐτῷ ἐστιν (1).

Altrettanto è da dire del piacere, dell'ira e del desiderio, che sono tutti moventi intrinseci, tutti dipendendo dalla natura e dall'essere stesso dell'uomo, di cui sono come la manifestazione. Per Aristotele è volontario o spontaneo tutto quello che è intrinseco all'uomo; egli non si cura di determinare sè, quello che è intrinseco, sia intrinseco soltanto, apparentemente, e dipenda, in ultimo ancora da qualche cosa d'estrinseco; quello che è nell'uomo, per qualunque motivo vi sia e da qualunque causa derivi, gli appartiene, e gli si deve a giusto titolo attribuire. Il regno dell'ἑκούσιον è vastissimo, quasi tanto vasto quanto la vita dell'uomo.

II. E', in secondo luogo, involontario quello che si fa per ignoranza, ἄγνοια (2). Intorno a questo è però da osservare che non tutto ciò che si fa per ignoranza è, a rigore, da chiamare involontario; imperocchè chi, pure per ignoranza, abbia fatto cosa di cui poi non ebbe a pentirsi e a sentir dolore, che, anzi, a lui piacque di aver fatta, non si può dire l'abbia fatta involontariamente, sebbene per verità neanche volontariamente, non facendosi volontariamente se non ciò che si sa: invece, è da dire vera-

(1) *Eth. Nic.* III, 1, 6.
(2) *Eth. Nic.* III, 1, 3.

mente involontario ciò che si fece per ignoranza e di cui poi si sentì pentimento e dolore (1). Della quale restrizione è da tenere il massimo conto nello stabilire il grado d'imputabilità d'un'azione. Se altri, infatti, si compiaccia d'un'azione che fece a sua insaputa, quest'azione che non si poteva dir sua perchè l'ignorava, diventa quasi sua per effetto di quel compiacimento.

Intorno all'involontario per ignoranza, è anche da osservare che bisogna distinguere ciò che si fa per ignoranza da ciò che si fa ignorando bensì, ma per un altro motivo. Imperocchè l'ubriaco e l'adirato è certo che non sanno quello che fanno, e tuttavia non si può dire che operino per ignoranza, e quindi si devano ritenere involontarie le loro azioni; le loro azioni, anzichè dall'ignoranza, traggono origine dall'ubriacchezza e dall'ira, da cui non hanno saputo astenersi e da cui derivò appunto l'oscuramento della loro mente (2). Per conseguenza, chi abbia permesso che gli affetti dell'animo suo prendano tanta forza da accecarlo interamente, sicchè non possa più discernere quello che pure poteva discernere, costui non accusi, come causa di peccato, la sua ignoranza, ma quegli affetti che non ha saputo regolare.

Ancora non è da credere che renda involontaria l'azione l'ignoranza dell'universale, cioè del bene e del male, l'ignoranza che riguarda il fine da conseguire, per cui gli uomini volgono l'opera loro ad un fine indegno, non sapendo ciò che sia veramente da desiderare. Il malvagio ignora ciò che convien fare e ciò da cui conviene astenersi; ma non per questo egli è non malvagio, anzi, è questa ignoranza, appunto, la causa della sua malvagità (3). Chi opera male non può addurre a sua scusa l'aver ignorato ciò che conveniva fare. L'ignoranza del bene e del male non può essere ottima scusa del pec-

---

(1) *Eth. Nic.* III, 1, 13 e 19.
(2) *Eth. Nic.* III, 1, 14.
(3) *Eth. Nic.* III, 1, 14 in fine e 15.

cato; altrimenti si dovrebbe riputar buono chi pure abbia commesso azioni turpi ed ingiuste, quando in antecedenza abbia stimato bene quello che si propose di fare (1).

Invece, rende involontaria l'azione l'ignorare le cose singolari, nelle quali e intorno alle quali versa l'azione medesima; chi ignora qualcheduna di queste, ben lungi dall'operare volontariamente, merita compassione e perdono (2). Essendo le cose singolari, nelle quali versa l'azione, al di fuori di noi ed estranee a noi, l'ignoranza di queste è in qualche modo una causa esterna, un istrumento esterno ed estraneo alla nostra volontà, sebbene in noi; sicchè ciò che si fa sotto il dominio di tale ignoranza, sembra fatto non da chi agisce, ma da questa ignoranza stessa. Mentre l'ignorare che cosa sia bene e giusto e retto dipende da cattiva volontà, ed è non già qualche cosa d'estraneo e d'estrinseco, ma un principio interno, una qualità propria di chi agisce, che rende questo imputabile della sua azione (3).

C'è insomma un'*ignorantia juris,* come la chiamano i legali, e un'*ignorantia facti*; la prima è imputabile, la seconda non è imputabile; *Ignorantia juris nocet, ignorantia facti non nocet.*

L'ignoranza dei particolari può riguardare e chi opera, τίς, e ciò che si opera, τί, e intorno a che o in chi si opera, περὶ τί ἢ ἐν τίνι (4), e con quale mezzo si opera, τίνι, e

---

(1) Asistotele, oltre che dell'ignoranza dell'universale, ἡ καθόλου ἄγνοια, parla anche d'un'ignoranza che ha luogo nel *preeleggere*, ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια, come d'una causa della malvagità, αἰτία τῆς μοχθηρίας (*Eth. Nic.* III, 1, 15). Gl'incontinenti, ἀκρατεῖς, non errano nel fine, poichè sanno che si deve fuggire la libidine, ma, tratti dal desiderio, si allontanano dalla via che conduce al fine. In questi c'è conoscenza dell'*universale*, e ignoranza nella *preelezione*. Cfr. MICHELET, *Commento* cit., p. 108.

(2) *Eth. Nic.* III, 1, 15.

(3) Cfr. il *Commento* del MICHELET, p. 105.

(4) Accetto la spiegazione del Michelet, p. 109. Il περὶ τί e

per qual fine, ἕνεκα τίνος, e in qual modo, πῶς (1). Certamente non è possibile ignorare tutte queste circostanze ad un tempo, chi non sia pazzo; perocchè, non foss'altro, come potrebbe chi opera ignorare se stesso? Ma si può ignorare o la sostanza dell'azione, o il mezzo, o il modo, o il fine. Per esempio, ignora ciò che fa o la sostanza dell'azione, chi, ignorando non doversi dire una certa cosa, se la lasci sfuggire nel discorso; chi scambi il figlio per un nemico, come Merope, e l'uccida, ignora l'oggetto dell'azione o la persona su cui agisce; ignora il mezzo chi, credendo una pietra esser pomice e perciò materia tenera e innocua, oppure essere spuntata l'asta che ha invece acuta la punta, la scagli contro qualcheduno e lo ferisca; ignora il fine chi, apprestando all'ammalato una pozione collo scopo di salvarlo, l'uccida; e chi, volendo solamente toccare, percuota, invece, violentemente, è ignorante del modo (2).

Intorno a tutte queste circostanze potendo aver luogo l'ignoranza, chi operi sotto il dominio di questa opera involontariamente.

Se adunque, per quanto s'è detto, involontario è ciò che altri fa costretto dalla violenza e per ignoranza, volontario invece sarà ciò che si fa per un principio intrinseco e conoscendo le singole circostanze in mezzo

---

l' ἐν τίνι indicano la medesima circostanza, l'oggetto in cui cade l'azione; soltanto, mentre il περί τί si riferisce a cosa inanimata, l' ἐν τίνι si riferisce a persona. *Refer* περὶ τί *ad rem inanimam*, ἐν τίνι *ad hominem*.

(1) *Eth. Nic*, III, 1, 16.

(2) Cfr. per tutto questo *Eth*, *Nic*. III, 1, 17. Accettiamo il πίσας del Susemihl, e non il παίσας del Michelet, del Ramsauer ecc. L'esempio di chi appresta una pozione all'ammalato affine di guarirlo e invece l'uccide, piuttosto che un esempio di chi ignora il fine, ci parrebbe un esempio di chi ignora il modo o il mezzo. Vedi quello che dice il Ramsauer molto giustamente in proposito, p. 142 del *Commento*.

alle quali versa l'azione (1); o, come spiega lo Zanotti, avendo considerato le ragioni di farla, « perciocchè le singole circostanze, τὰ καθ' ἕκαστα, che debbon conoscersi dall'operante, contengono appunto le ragioni, per cui dee, o non dee operare » (2).

III. Alla conoscenza delle circostanze in cui si compie l'azione, o, ciò che è lo stesso, alla esatta considerazione delle ragioni per cui l'azione si deve compiere, mirano la deliberazione, βούλευσις, e la preelezione, προαίρεσις.

La preelezione, ch'io chiamerei più volentieri *proposito*, ha grande importanza per la virtù, ed è ad essa strettamente congiunta.

Dalla preelezione si giudica il costume meglio che dalle azioni medesime (3). Per la virtù, infatti, si guarda di più al come siamo disposti nell'animo, che a quello che si fa; gli atti esterni della virtù possono essere fatti a caso, o per ostentazione, o per simulazione, o per ignoranza, o per violenza; se manca l'intenzione, il proposito interno, la preelezione, προαίρεσις, gli atti virtuosi non hanno valore etico. Che cosa è, adunque, la preelezione?

La preelezione, pur appartenendo al volontario, non è tutto il volontario; il volontario ha un'estensione maggiore; il volontario è il genere, di cui la preelezione è una specie. E difatti e i fanciulli e gli animali operano volontariamente, ma non con proposito deliberato, non con preelezione; e le azioni che sono l'effetto di un moto improvviso dell'animo, non essendo premeditate da chi le fa, non si può dire sicuramente che siano state pro-

(1) *Eth. Nic.* III, 1, 20. τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

(2) Op. cit., Parte II, cap. IV.

(3) *Eth. Nic.* III, 2, 1. περὶ προαιρέσεως ἕπεται διελθεῖν. οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἤθη κρίνειν τῶν πράξεων.

poste o prescelte, sebbene non si possa negare che sono volontarie (1).

La preelezione non è neppure un fatto d'ordine appetitivo; nessuna delle specie dell'appetito, il desiderio, ἐπιθυμία, l'ira, θυμός, la volontà, βούλησις (2), è preelezione. Che l'ira e il desiderio non siano la stessa cosa della preelezione, l'argomento capitale è questo, che i primi sono affetti che appartengono anche ai bruti, mentre la seconda appartiene soltanto all'uomo. Per quanto poi riguarda il desiderio in particolare, preelezione e desiderio si oppongono l'una all'altro, come avviene nell'incontinente e nel continente, nel primo dei quali la preelezione è vinta dal desiderio, nel secondo per contro il desiderio è vinto dalla preelezione (3). S'aggiunga che

(1) *Eth. Nic.* III, 2, 2.

(2) L'ὄρεξις, appetito, risulta veramente di tre elementi, θυμός, ἐπιθυμία, βούλησις. Cfr. *Eth. Nic.* I, 13, 18 e la nota del Ramsauer a quel luogo: « τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν : hoc denique nomen τοῦ ἀλόγου illius... ad quod universam τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν referri mox discemus. Primum est in eo quod habet ἐπιθυμίαν, at insunt etiam alia, ut addita voce καὶ ὅλως monemur, quae praeter τὴν ἐπιθυμίαν τῆς ὀρέξεως sunt. Ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις (414 b 2) », p. 75.

(3) *Eth. Nic.* III, 2, 4. καὶ ὁ ἀκρατὴς ἐπιθυμῶν μὲν πράττει, προαιρούμενος δ' οὔ. ὁ ἐγκρατὴς δ' ἀνάπαλιν προαιρούμενος μέν, ἐπιθυμῶν δ' οὔ. Il continente e l'incontinente hanno questo di comune, che c'è in loro una specie di lotta intestina come di forze ostili: da una parte il desiderio, dall'altra la ragione; nel continente la ragione si assoggetta il desiderio ribelle, nell'incontinente il desiderio ottiene il sopravvento. « Quum Aristoteles ad mores hominum spectans, ut breviter loquamur, quatuor distinguat genera (qui boni, qui mali sunt, qui ἐγκρατεῖς et ἀκρατεῖς), in duobus illis quos priore loco diximus, discrimen quo in anima ἡ ὄρεξις a ratione differt ante oculos non est. Iam enim in probis hominibus τὸ ὀρεκτικόν totum se conformavit ad auctoritatem rationis, in pravis haec eo redacta est ut potentiae τοῦ ὀρεκτικοῦ libenter assentiat et inserviat. Contra οἱ ἐγκρατεῖς et οἱ ἀκρατεῖς id commune

il desiderio ha per oggetto il piacevole in senso positivo, il doloroso in senso negativo; la preelezione, invece, non ha per oggetto nè l'uno nè l'altro. Chi desidera, qualunque cosa desideri, sia buona o turpe, per una certa necessità dell'umana natura se la finge come piacevole; chi preelegge, anche se per caso preelegga i più turpi piaceri, se li rappresenta sempre come beni (1). Non è, adunque, da confondere il desiderio colla preelezione.

Anche meno è da confondere l'ira con la preelezione, poichè le cose che si fanno sotto l'impulso dell'ira, sono ben lontane dall'esser fatte con meditazione e proposito deliberato (2).

La volontà, sebbene affine, non è neppur essa la stessa cosa della preelezione. La volontà, infatti, può versare intorno a cose che o sono del tutto impossibili, come chi volesse vivere immortale, oppure sono tali che il farle non è in potere di chi le vuole, come chi volesse che un certo istrione o un certo atleta vincesse. Chi preelegge, invece, non si propone cose impossibili, salvo il caso che sia pazzo, nè cose che non sia in suo potere di compiere (3). Aggiungasi che la volontà si riferisce piuttosto al fine; la preelezione, invece, ai mezzi che conducono al fine. Noi vogliamo esser felici, scegliamo i mezzi necessari al conseguimento della felicità. Dire che si sceglie d'essere felici non sarebbe conveniente (4).

Se, però, la volontà è differente dalla preelezione, non

---

habent, ut in utrisque spectetur intestina animi dissensio et dimicatio quasi virium hostilium... In ἀκρασίᾳ enim vincta ratione optime apparet quanta sit propria τῆς ὀρέξεως vis spernentis τὸν λόγον...; in ἐγκρατείᾳ vero subacta cupidinis rebellione eventus docet, rationem iubentem atque increpantem aditum habere ad τὸ ὀρεκτικόν ». RAMSAUER, *Commento* cit., p. 74.

(1) *Eth. Nic.* III, 2, 5. Cfr. la nota del RAMSUER a questo luogo.

(2) *Eth. Nic.* III, 2, 6.

(3) *Eth. Nic.* III, 2, 7-8.

(4) *Eth. Nic.* III, 2, 9.

è differente che nella maggiore estensione ch'essa ha: noi vogliamo quello che preeleggiamo, ma non inversamente tutto quello che vogliamo preeleggiamo (1).

Stabiliti i confini tra la preelezione e le singole forme dell'appetito, resta a vedere se la preelezione sia un fatto d'ordine puramente intellettivo. E qui Aristotele confronta la preelezione coll'opinione, δόξα, dando però all'opinione un valore e un significato più esteso dell'ordinario, sicchè si può dire che abbracci in generale tutta l'intelligenza (2).

Primieramente adunque l'opinione si estende a tutte le cose, non meno a ciò ch'è eterno ed impossibile, che a quello ch'è in nostro potere; la preelezione, invece, si limita a quest'ultimo appunto, come già s'è fatto osservare (3). L'opinione ha per sua legge il vero; la preelezione il buono. Coll'eleggere il bene od il male diven-

---

(1) *Eth. Eudem* II, 10, 17. ἅπαντες γὰρ βουλόμεθα ἃ καὶ προαιρούμεθα, οὐ μέντοι γε ἃ βουλόμεθα, πάντα προαιρούμεθα. Osservo però che in realtà tutte le cose che si vogliono, si scelgono anche; perocchè le cose impossibili non si vogliono, si vorrebbero soltanto; c'è, vale a dire, per quanto riguarda le cose impossibili, un volere iniziale, non una vera e propria volizione; c'è il *vorrei*, non il *voglio*.

(2) *Eth. Nic.* III, 2, 10-15. L'opinione, come è intesa qui, abbraccia in realtà tutta l'intelligenza, perchè, in primo luogo, si riferisce anche alle cose eterne, che cioè non possono essere altrimenti, quindi abbraccia quella parte del principio avente ragione, che Aristotele chiama τὸ ἐπιστημονικὸν; in secondo luogo, si riferisce anche alle cose che possono essere altrimenti, quindi abbraccia quell'altra parte del principio avente ragione, che Aristotele chiama τὸ λογιστικόν (Cfr. *Eth. Nic.* VI, 1, 5-6). Per conseguenza abbraccia l'intera ragione. Senza contare che è θεωρητικὴ διάνοια, perchè δοξάζομεν δὲ τί ἐστιν, e insieme πρακτικὴ διάνοια, perchè δοξάζομεν τίνι συμφέρει ἢ πῶς. Il δοξαστικόν adunque ha qui la stessa estensione del διανοητικόν. Nel libro VI cap. 5 § 8 il δοξαστικόν ha un significato più ristretto: ἥ τε γὰρ δόξα περί τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις.

(3) *Eth. Nic* III, 2, 10.

tiamo di certa qualità, buoni o cattivi, mentre coll'opinar bene non si diventa buoni, come non si diventa cattivi coll'opinar male (1). E poi si sceglie di seguire o di fuggire una qualche cosa, in seguito all'opinione che ce ne siamo formata, ma non si può dire affatto che opiniamo il seguire o il fuggire medesimo (2). Si noti inoltre che la scelta cade su beni conosciuti, mentre l'opinione si forma là dove manca una perfetta conoscenza (3). Finalmente, se la preelezione fosse la stessa cosa dell'opinione, si vedrebbero le stesse persone opinare e preeleggere il meglio; mentre non è raro il caso che si opini il meglio e per malvagità d'animo si elegga il peggio (4).

Per quanto fu detto, adunque, la preelezione non è un fatto che appartenga del tutto o all'appetito o all'intelligenza. Forse che risulta di tutti e due questi elementi? Vediamolo.

Ma prima esaminiamo che cosa sia la deliberazione, βούλευσις, perocchè la scelta pare non si possa dare senza aver prima deliberato che cosa si debba scegliere. Il nome steseo προαίρεσις indica elezione di una cosa con esclusione d'un'altra, e ciò non si può fare senza un antecedente giudizio e un'antecedente deliberazione.

IV. La deliberazione, βούλευσις, è come quella specie di giudizio pratico, che nelle creature intelligenti e ragionevoti deve sempre precedere l'azione. Perciò, appunto, non in tutte le cose si delibera e si prende consiglio.

---

(1) *Eth. Nic.* III, 2, 10-11.

(2) *Eth. Nic.* III, 2, 12.

(3) *Eth. Nic.* III, 2, 13. καὶ προαιρούμεθα μὲν ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ ὄντα, δοξάζομεν δὲ ἃ οὐ πάνυ ἴσμεν. Intorno al qual argomento si può riferire quanto dice il Ramsauer: Parum in hoc sexto argumento ponderis: ἔνιοι γὰρ τῶν δοξαζόντων οὐ διστάζουσιν, ἄλλ' οἴονται ἀκριβῶς εἰδέναι 1146 *b* 24-27. Poterit igitur nihilominus ἡ προαίρεσις esse δόξα τις.

(4) *Eth. Nic.* III, 2, 14.

Non si delibera sulle cose eterne e immutabili, o sulle impossibili a ottenere; non si delibera sulle cose che dipendono dal caso, e neanche su quelle che dipendono dagli altri uomini; non si delibera su ciò che o per necessità di natura o per altre cause avviene sempre d'un modo, o sempre muta (1). Si delibera, invece, su quello che dipende da noi e che può essere operato da noi, βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν (2), là dove però l'esito è incerto e indeterminato, e ci può esser luogo a dubitazioni molte e diverse; chè, dove è certezza e sicurezza ed esattezza, anche nelle cose nostre non si delibera (3).

Si badi però che non si prende deliberazione e consiglio intorno ai fini, ma intorno ai mezzi che conducono ai fini. « Imperocchè nè il medico si consiglia s'egli ha da sanare, nè l'oratore se ha da persuadere, nè il politico se ha da fare buone leggi, nè alcun altro dei rimanenti si consiglia intorno al fine: ma tutti, avendosi proposto un qualche fine, indagano in che modo e per quali mezzi sarà ottenuto, e, se apparisca che per più mezzi si possa ottenere, ricercano per quale si otterrà più facilmente e meglio, e, se non si possa ottenere che per uno, ricercano il come di quest'uno, e il come di quel come, finchè giungano alla prima cagione, la quale nella ricerca è ultima... L'ultimo nell'analisi è primo nella generazione » (4). Le quali ultime parole vanno intese così:

---

(1) *Eth. Nic.* III, 3, 1-6.
(2) *Eth. Nic.* III, 3, 7.
(3) *Eth. Nic.* III, 3, 8-10. καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή.... τὸ βουλεύεσθαι δὲ ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.
(4) *Eth. Nic.* III, 3, 11-12. Non è vero che si deliberi sempre intorno ai mezzi e non intorno al fine. Ecco le giuste osservazioni del Ramsauer a questo luogo: Verius enim hoc (che deliberiamo intorno ai mezzi) in artibus, velut medici, oratoris .. quam in iis quae ad universam vitam bene ordinandam spectant. Ete-

quando l'uomo, nella sua ricerca dei mezzi per giungere a un certo fine, è arrivato a quest'ultimo, oltre il quale non resta più nulla a deliberare, cessa dal deliberare e incomincia a operare: per ciò quello che fu ultimo nella ricerca diventa come il principio dell'azione. Avviene qui quello stesso che nella risoluzione d'un problema di geometria. Chi si propone, ad esempio, di ricercare il centro d'un circolo, dati tre punti della circonferenza, congiunge i punti con due rette, divide le rette in due parti eguali, innalza una perpendicolare sopra il punto di mezzo di ciascuna delle rette, e, dove si incontrano le perpendicolari, qui ha il centro del circolo. Il centro del circolo è ultimo a esser trovato, ma in realtà è il principio da cui dipendono i singoli momenti della figura geometrica descritta, è il principio da cui il matematico fu mosso a fare quella sua operazione (1).

Insomma, fra la deliberazione e l'azione, fra la βούλευσις e la πρᾶξις intercede questa relazione, che il fine che uno si propone a raggiungere è il principio della deli-

---

nim ut ipsius philosophi vestigia premamus, quomodo erit judicandum de illo cui forte factum est χαλεπὸν διακρῖναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον, quoniam et timet instantem dolorem nec libens admissurus est quod nefas sit (1110 a 29-33)? Annon ambiget deliberabitque, utrum dolor sibi fugiendus an honestas amplectenda sit? Aut igitur duplex genus βουλῆς est, de fine altera, altera qualem h. l. (C. 15 sq.) depingit; aut illa quidem meditatio quae ad τέλη pertinet, quamquam et ipsam in κρίσιν aliquam vel αἵρεσιν intendi audivimus, alio nomine indenda erat et a προαιρέσεως genere seponenda. Silentio vero eamdem obruere haud licuerit: nam utrumque negari non poterit et esse eam et facere ad mores hominum. Neque enim in exemplis quibus nititur Aristoteles (b 13 sq.) omnino verum est quod dicit. Fuerunt profecto viri politici, quibus haud ita pro certo constabat, utrum mallent εὐνομίαν comparare civitati an sibi potentiam; atqui ista de fine quaestio est.

(1) *Eth. Nic.* III, 3, 11 in fine: ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικεν ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τόν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. Cfr. il Commento del Michelet e del Ramsauer a questo luogo.

berazione, e il termine della deliberazione è il principio dell'azione (1); ciò per cui si fa l'azione, ὡς οὗ ἕνεκα, è il fine, ciò che muove all'azione è quest'ultima cosa che fu escogitata dalla deliberazione: il primo è causa finale, la seconda è causa motrice, ὅθεν ἡ κίνησις

Del resto, è naturale che, se la ricerca mena all'impossibile, si cessi dal deliberare e si abbandoni il pensiero dell'azione (2); come è naturale che si deva porre un qualche limite al deliberare, e non andare di deliberazione in deliberazione all'infinito, mentre sarebbe necessario por mano all'opera (3). La ricerca cessa quando s'abbia ricondotto il principio dell'azione a sè, alla facoltà direttrice (4).

Dopo preso consiglio e deliberato intorno al da farsi, non sempre avviene che lo si preelegga, vale a dire che si formi il proposito di mandarlo ad esecuzione. Può darsi che altri non voglia servirsi di quella maniera d'agire ch'egli stesso ha escogitato nella sua mente. Perchè adunque dalla deliberazione, βούλευσις, nasca la preelezione, προαίρεσις, è necessario che si acconsenta alla fatta deliberazione. Sicchè ciò che si delibera e ciò che si preelegge sono bensì la stessa cosa, ma con questa differenza, che ciò che s'è deliberato potrebbe anche non preeleggersi e, perchè si dica preeletto, ha bisogno d'esser deciso e risolto da quella parte di noi che tiene il comando, τὸ ἡγούμενον, e a cui spetta preeleggere e, per così dire, ratificare o non ratificare quello che fu delibe-

---

(1) *Eth. Eudem.* II, 11, 6. τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως (sc. ἀρχή) ἡ τῆς νοήσεως τελευτή.

(2) *Eth. Nic.* III, 3, 13.

(3) *Eth. Nic.* III, 3, 16 in fine. εἰ δε ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει

(4) *Eth. Nic.* III, 3, 3, 15. ἔοικεν δὴ ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράζέων. Cfr. *Eth. Nic.* III, 3. 17. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον.

rato; precisamente come nelle monarchie omeriche spettava ai re che aveano il comando, decidere e risolvere intorno a quello che la βουλή avesse consigliato (1), comunicando poi al popolo le loro decisioni e risoluzioni.

In poche parole, può avvenire che la parte appetitiva della nostra anima, la ὄρεξις, si opponga alla presa deliberazione, e in tal caso non si ha preelezione; oppure che la ὄρεξις sia disciplinata per modo da lasciarsi guidare dalla ragione e da acconsentire per ciò a quella, e in tal caso ha luogo la preelezione.

Dal che si vede come la preelezione, contrariamente alla deliberazione, non sia semplicemente un fatto d'ordine intellettivo, ma abbia natura mista, risulti cioè d'intelletto e d'appetito, e si possa definire come un desiderio, una tendenza che deriva da deliberazione, e che si conforma ad essa, ὄρεξις βουλευτική (2).

Per concludere, due momenti si devono distinguere nell'atto complesso del volere. Dapprincipio si delibera intorno ai mezzi necessarii al conseguimento di un certo fine; è questo il primo momento, il momento della βούλευσις. Compiuta la deliberazione, lo spirito si determina e dà l'impulso necessario per compiere gli atti esterni ed interni che valgano a far conseguire quel fine. È questo il secondo momento, il momento della προαίρεσις.

---

(1) *Eth. Nic.* III, 3, 17. βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν. τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστίν. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον· δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν ἀρχαίων πολιτειῶν ἃς Ὅμηρος ἐμιμεῖτο. οἱ γὰρ βασιλεῖς ἃ προέλοιντο ἀνήγγελλον τῷ δήμῳ. Vedi la nota importante del Ramsauer a questo luogo, p. 159.

(2) *Eth. Nic.* III, 3, 19-20. ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

E' in questo secondo momento che si manifesta propriamente l'energia del volere; la προαίρεσις è forza appetitiva illuminata da ragione, o, per dirla con Aristotele, è appetito razionale, o ragione appetitiva, è il principio che costituisce in proprio l'uomo, ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (1). L'uomo apparisce appena si manifesta la volontà e il potere di deliberare fra due partiti e di decidersi per l'uno di essi, escludendo l'altro. Sta qui la nota distintiva che lo eleva al di sopra degli animali e lo separa da essi (2).

(1) *Eth. Nic.* VI, 2. 5 in fine. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. Cfr. tutto il capo.

(2) ARIST. *De part. anim.* IV, 10.

VII.

Ancora la volontà. Contingenza e libertà

Sul fine non si delibera, nè si sceglie; anteriormente ad ogni deliberazione e ad ogni scelta noi vogliamo il fine, cioè il bene. — Il desiderio e la volontà del bene non sono dunque nel potere dell'uomo; l'uomo è determinato al fine. — In potere dell'uomo sono invece la deliberazione e la scelta dei mezzi. — In questo sta la libertà. — La libertà nell'operare è il grado più alto a cui possa giungere la natura, il privilegio esclusivo dell'uomo. — Per questa libertà l'uomo è il padrone dei suoi atti, è il loro generatore, com'è il genitore de' suoi figli. — Prove della libertà. — Lode e biasimo, premio e castigo. — Non si loda e non si biasima, non si premia e non si castiga che ciò di cui noi siamo la causa. — Obiezioni contro la libertà: I. il carattere dell'uomo, primitivo o derivato; II. il fine non oggetto di deliberazione e di scelta, ma dato dalla natura. — Come Aristotele s'ingegni di rispondere a tali obiezioni, e come qui, egli, in fondo, occupi una posizione intermedia fra determinismo e indeterminismo. — Limiti della libertà in Aristotele. — Principale limite della libertà: la natura dell'uomo. — Altro ostacolo alla libertà: le esigenze logiche del principio di contraddizione. — Come Aristotele però cerchi di superare questo ostacolo e non si lasci indurre da esso a negare la libera scelta. — Come alla libera scelta non si opponga neppure la metafisica aristotelica, nella sua concezione di Dio.

I. La deliberazione e la scelta, s'è detto, cadono sui mezzi che conducono al fine, cadono su ciò ch'è possibile, cadono su ciò ch'è in nostro potere; tutto ciò che rinchiude una impossibilità fisica o razionale, tutto ciò che oltrepassa la naturale capacità dell'uomo, tutto ciò

che riguarda il fine, è escluso dal dominio della deliberazione e della scelta.

Sul fine non si delibera, nè si sceglie; l'appetito volontario, βούλησις, è per natura determinato al fine; anteriormente ad ogni deliberazione e ad ogni scelta noi vogliamo il bene (1).

Aristotele, al pari di Socrate, al pari del suo maestro Platone, ammette una tendenza generale dell'uomo verso il bene, tendenza che occupa presso la ragione umana il medesimo posto che l'appetito presso la sensibilità animale. E questa tendenza s'impone a noi; noi l'accettiamo come un fatto intorno a cui non si discute nè si delibera. « L'appetibile, osserva Aristotele, muove dapprincipio; il pensiero muove in sèguito a causa di esso, di maniera che l'appetibile è l'origine del pensiero.... L'appeti bile muove senz'essere mosso dal pensiero ch'esso eccita » (2). E questo appetibile è il bene. Il desiderio e la volontà del bene adunque non sono nel potere dell'uomo. In suo potere sono soltanto la deliberazione e la scelta dei mezzi.

La deliberazione e la scelta, infatti, suppongono non soltanto che due possibili siano presenti, e quindi la contingenza nell'oggetto dell'azione, ma eziandio che l'azione sia contingente per rapporto a noi, vale a dire che niente ci obblighi a scegliere e a tradurre in atto uno dei due possibili piuttosto che l'altro. Contingenza nell'oggetto a cui s'applica, contingenza nel soggetto che la deve applicare, sono le condizioni della scelta (3).

---

(1) *Eth. Nic.* III, 2. 9. ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον. *Eth. Nic.* III, 4. 1. ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἴρηται.

(2) *De anima* III, 10. 2 e 7 τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν. . . . τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον τῷ νοηθῆναι.

(3) *Eth. Eudem.* II, 10 10-11. τὰ μὲν γὰρ δυνατὰ μέν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν αὐτῶν ἡ γένεσις ἐστίν, ἀλλὰ τὰ μὲν διὰ φύσιν τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας γίνεται, περὶ ὧν

Gli animali hanno bensì potenza motrice e spontaneità di movimenti; ma questi movimenti, pure spontanei, pure non determinati dal di fuori, sono però sempre sottoposti interamente a una forza intrinseca, l'appetito; e si compiono colla stessa rigida necessità con cui in un sillogismo date le premesse se ne trae quella conclusione che vi è contenuta. « Presso l'animale l'appetito tiene luogo della maggiore; la sensazione, o in generale l'intuizione, della minore; l'azione, della conclusione ». « Bisogna bere, dice l'appetito; ecco la bevanda, dice il senso, e tosto l'animale beve (1) ».

L'uomo non ha soltanto la facoltà dell'animale, il principio motore, l'appetito, la sensibilità; ma un'altra facoltà ancora che tutte queste trascende, la ragione; colla ragione compare nell'uomo il potere di deliberare e di scegliere. La maggiore del sillogismo pratico che riguarda il fine da raggiungere, è nell'uomo ancora fatale, perchè il fine è dato da natura e non può essere che il bene; ma la minore, che riguarda i mezzi, non è più abbandonata alla sensazione o all'imaginazione, nè è quindi quella prima che capita; bensì è soggetto di riflessione e di esame da parte della ragione, che la determina liberamente. La minore del sillogismo è perciò contingente, e contingente è anche l'azione, o la conclusione, che partecipa della essenza di quella.

Questa contingenza o libertà nell'operare è il grado più alto a cui possa giungere la natura, ed è il privilegio esclusivo dell'uomo, dell'uomo adulto e maturo, chè il

---

οὐδεἱς ἂν ἐγχειρήσειε βουλεύεσθαι μὴ αγνοῶν. περὶ ὧν δ'ἐνδέχεται μὴ μόνον τὸ εἶναι καὶ μὴ, ἀλλὰ καὶ τὸ βουλεύσασθαι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστι πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι.

(1) RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote* t. I. p. 494. Ποτέον μοι ἡ ἐπιθυμία λέγει· τόδε τὸ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν, ἢ ἡ φαντασία, ἢ ὁ νοῦς, εὐθὺς πίνει. *De Anim. mot. VIII.* Cfr. *De Anima* III, 11, specialmente § 2.

fanciullo partecipa ancora con tutto l'essere suo all'animalità (1).

Per questa contingenza o libertà l'uomo è il padrone dei suoi atti, è il loro generatore, come è generatore dei suoi figli (2): a nessun altro va attribuita un'azione che a chi l'ha fatta con contingenza e libertà.

La virtù pertanto è in nostra facoltà, come è in nostra facoltà la malvagità (3): « Perocchè in quelle cose nelle quali è in nostro potere il fare, è anche in nostro potere il non fare, e in quelle nelle quali sta in noi il *no*, sta anche in noi il *sì*: cosicchè se il fare, quando ciò sia bello, è in nostro potere, sarà anche in nostro potere il non fare, quando ciò venga ad essere turpe; e se il non fare, quando il non fare è bello, è in nostro potere, è anche in nostro potere il fare che venisse ad essere turpe. Chè se è in nostro potere il fare le cose belle e le turpi, ed egualmente il non farle, e ciò vale quanto esser buoni e cattivi, starà appunto in nostro potere l'esser buoni e cattivi » (4).

Il qual luogo è da intendere così: non c'è ragione che delle azioni cattive si giudichi diversamente che delle buone, e, mentre le seconde si trova comodo far dipendere da noi, si creda non dipendano da noi le prime: sono in nostro potere le azioni buone e le cattive nella stessa

---

(1) ARISTOT. *Historia anim.* I, 1, βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζώων. *Eth. Eudem.* II, 10. 18. οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις, οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ.

(2) *Eth. Nic.* III, 5. 5 ἀρχὴν εἶναι γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων. Cfr. *Magn. Mor.* δῆλον οὖν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν πράξεών ἐστι γεννητικός.

(3) *Eth. Nic.* III, 5. 1.

(4) *Eth. Nic.* III. 5. 2-3. Abbiamo tradotto: *ciò vale quanto esser buoni e cattivi.* Il testo veramente ha: τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι. E' adoperato qui il passato ἦν, perchè fu dimostrato prima (Cfr. il cap. I. del libro II) che col fare il bene od il male si diventa buoni o cattivi; e l'autore intende riferirsi a quanto ha detto allora.

misura, e, poichè dalle azioni risultano gli abiti, anche la virtù e la malvagità. La vecchia sentenza che *nessuno è volontariamente malvagio, nè involontariamente beato*, οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ, è vera nella seconda parte, è erronea nella prima (1). Anche Socrate errava, quando affermava che la malvagità è involontaria e fin anche la virtù (2). A chi attribuire le azioni se non all'uomo stesso, a un principio ch'è in lui (3)? Non sono prova di ciò gli onori ed i premi che si dànno alle azioni buone, i biasimi ed i castighi che si dànno alle cattive? Certamente coi primi si vuole incoraggiare la virtù, e coi secondi distogliere dal vizio: ora, chi vorrebbe eccitare o distogliere dal fare checchessia, qualora questo non fosse nel nostro arbitrio? Si eccita forse qualcheduno a non avere caldo o dolore o fame, quando in realtà egli provi tutto questo (4)? La lode ed il biasimo, il premio ed il castigo non si dànno alle cose che sono il risultato della necessità, della natura o del caso: non si loda e non si biasima, non si premia e non si castiga che ciò di cui noi siamo la causa (5).

---

(1) *Eth. Nic.* III, 5. 4.

(2) Per verità solo l'autore della *Grande Etica* sostiene che Socrate ammettesse non soltanto la malvagità, ma anche la virtù essere involontaria. Σωκράτης ἔφη, οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους, εἰ γάρ τις, φησίν, ἐρωτήσειεν ὀντιναοῦν πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐθεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν . . . δῆλον δ' ὡς εἰ φαῦλοί τινες εἰσίν, οὐκ ἂν ἑκόντες εἴησαν φαῦλοι· ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι. *Magn. Mor.* 1. 9. 7-8.

(3) *Eth. Nic.* III, 5. 6.

(4) *Eth. Nic.* III, 5. 7.

(5) *Eth. Eudem.* II, 6. 10. Ἐπεὶ δ' ἥ τε ἀρετὴ καὶ ἡ κακία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτά (ψέγεται γὰρ καὶ ἐπαινεῖται οὐ διὰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ἢ τύχης ἢ φύσεως ὑπάρχοντα, ἀλλ' ὅσων αὐτοὶ αἴτιοι ἐσμέν· ὅσων γὰρ ἄλλος αἴτιος, ἐκεῖνος καὶ τὸν ψόγον καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει), δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία περὶ ταῦτ' ἐστιν ὧν αὐτὸς αἴτιος καὶ ἀρχὴ πράξεων.

La stessa ignoranza il legislatore punisce nelle azioni umane, quando sia frutto di colpa e derivi, per esempio, da ubbriachezza o da negligenza, che stava in noi evitare (1). Perfino certe brutture e certi vizii del corpo, se effetti di trascuranza o di abusi, se dipendenti quindi da noi e non da natura, vengono biasimati e puniti (2).

II. Taluno potrebbe opporre che se altri trascura i suoi doveri, gli è perchè è tale che non può non trascurarli; che tutto quanto egli fa di male, è necessaria conseguenza del suo carattere, e dell'abito oramai preso di fare il male (3).

Ciò è vero; ma di aver preso quell'abito l'uomo è causa e responsabile. Stava in lui il non condurre la vita tra i malefici e le gozzoviglie; stava in lui il non compire i singoli atti da cui doveva derivare a poco a poco l'abitudine del vizio; egli pur sapeva, e l'ignorarlo è da insensato, che dagli atti si formano gli abiti; dovea dunque guardarsi dagli atti che conducono ad abiti malvagi. L'abito malvagio è volontario, com'è volontaria la malattia che s'è contratta a furia di sregolatezze e per aver trascurato le prescrizioni del medico.

Si sa, non è in potere di uno, per quanto lo voglia, non essere malvagio, quando malvagio sia diventato; ma era in suo potere non diventarlo. Non è in potere di chi ha scagliato un sasso il trattenerlo; ma era in suo potere non scagliarlo; non è in potere di chi s'è ammalato per sua volontà, riacquistare la salute quando il voglia; ma era in suo potere non ammalarsi (4).

E perciò degli abiti si deve dire, bensì, che non sono tanto in nostro potere, quanto sono le azioni, perchè di queste siamo padroni dal principio alla fine, e di quelli invece soltanto da principio; ma non per questo si de-

(1) *Eth. Nic.* III, 5. 8-9.
(2) *Eth. Nic.* III, 5. 15-16.
(3) *Eth. Nic.* III, 5. 10.
(4) *Eth. Nic.* III, 5. 10-14.

vono considerare come indipendenti da noi e quasi non nostri (1).

Si potrebbe opporre ancora che l'uomo opera sempre mirando, come a fine, a ciò che gli sembra bene; e non dipende dall'uomo che gli apparisca bene questo o quest'altro, non è l'uomo signore dell'apparenza, τῆς φαντασίας οὐ κύριος; invece quale ciascuno è, tale gli apparisce anche il fine; se cattivo, un fine cattivo; se buono, un fine buono (2).

Ma, se ciascuno è in qualche maniera cagione a se stesso del proprio abito, come s'è dimostrato, dipendendo da lui le singole azioni da cui l'abito deriva, è per ciò stesso cagione dell'apparenza, cagione dell'apparirgli questo o quello come bene (3); perocchè il giudizio morale è sempre in corrispondenza all'abito contratto (4), e quali noi siamo, e tale è il fine che ci proponiamo (5).

Se poi s'intenda parlare non già d'una qualità acquisita, d'un abito, da cui dipenda la scelta del fine, ma d'una qualità originaria, dipendente dalla natura, e si dica che l'apparirci questo o quel bene, come fine da conseguire, dipende da natura; in tal caso non si capisce, se l'apparenza del fine cattivo non è in nostro arbitrio,

---

(1) *Eth. Nic.* III, 5. 22. οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσιν καὶ αἱ ἕξεις. τῶν μεν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοι ἐσμέν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς, καθ' ἕκαστα δὲ ἡ πρόσθεσις οὐ γνώριμος, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀρρωστιῶν· ἀλλ' ὅτι ἐφ' ἡμῖν ἦν οὕτως ἢ μὴ οὕτως χρήσασθαι, διὰ τοῦτο ἑκούσιοι.

(2) *Eth. Nic.* III, 5. 17.

(3) *Eth. Nic.* III, 5. 17. εἰ μὲν οὖν ἕκαστος αὑτῷ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος.

(4) Cfr. *Eth. Nic.* III, 4. 4, specialmente le parole: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται.

(5) *Eth. Nic.* III, 5. 20 καὶ τῷ ποιοί τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα.

come non deva dirsi la stessa cosa dell'apparenza del fine buono, e si continui a chiamar volontaria la virtù e degna di lode e di premio, mentre la malvagità si dice involontaria, e non si ritiene quindi meritevole di biasimo e di castigo. A tutti e due egualmente, al buono e al cattivo, il fine apparisce per natura o comecchessia, e vien posto ad obbietto, e tutto quanto essi fanno, in qualunque modo lo facciano, lo riferiscono a questo fine (1). Quindi non c'è ragione di stabilire una distinzione tra la virtù e il vizio, e la virtù credere opera nostra, e, come tale, degna di lode e di premio, e il vizio, invece, indipendente affatto da noi, e, come tale, non meritevole di biasimo e di castigo. In che cosa è più volontaria la virtù del vizio, se il desiderio del fine non è scelto ad arbitrio, αὐθαίρετος, e conviene, chi ha da riuscir buono, che sia nato così da avere come una specie di occhio naturale, ὄψιν, con cui giudicare rettamente e scegliere quello che è bene veramente, e chi ha ottenuto questo dono, è ben disposto da natura, εὐφυής (2)? Se nessuno è cagione a se stesso di fare il male, ma il fa per ignoranza del fine, credendo di ottenere per questa via il massimo bene (3), nessuno per lo stesso motivo è cagione a se stesso di fare il bene.

Come si vede, Aristotele, in risposta all'obiezione, ha insistito più che altro sul fatto che virtù e vizio

---

(1) *Eth. Nic.* III, 5. 17-18. εἰ δὲ μηδείς αὑτῷ αἴτιος τοῦ κακοποιεῖν, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν τοῦ τέλους ταῦτα πράττει, διὰ τούτων οἰόμενος αὑτῷ τὸ ἄριστον ἔσεσθαι, ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται, καὶ ἔστιν εὐφυὴς ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν . . . . τί μᾶλλον ἡ ἀρετὴ τῆς κακίας ἔσται ἑκούσιον; ἀμφοῖν γὰρ ὁμοίως, τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ, τὸ τέλος φύσει ἢ ὁπωσδήποτε φαίνεται καὶ κεῖται, τὰ δὲ λοιπὰ πρὸς τοῦτ' ἀναφέροντες πράττουσιν ὁπωσδήποτε.
(2) Id. ib.
(3) Id. ib.

vanno trattati alla stessa maniera, e, se si dice involontario il secondo, perciò che l'uomo non è libero nella scelta del fine, involontaria si deve dire anche la prima per la stessa ragione. Ma ha lasciato insoluta la questione che si riferisce all'essere o non essere veramente volontarii la virtù e il vizio.

A che giova, infatti, a tal uopo affermare che virtù e vizio sono volontarii, perchè sono volontarie le azioni da cui questi derivano? La questione è così semplicemente spostata, dovendosi sempre dimostrare come e perchè siano volontarie le azioni.

In sul finire perciò Aristotele aggiunge: « Sia che il fine, qualunque esso sia, non apparisca per natura a ciascuno, ma sia in parte anche presso chi agisce, ἀλλά τι καὶ παρ' αὐτόν ἐστιν, sia che il fine sia dato da natura; per il fatto che il buono opera volontariamente il resto, la virtù è cosa volontaria, e punto meno verrebbe ad essere cosa volontaria la malvagità. Perocchè similmente anche nel malvagio si ritrova il condursi di per sè nelle azioni, sebbene non nel fine, ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει » (1).

Le quali parole indicano che adunque, anche data l'ipotesi che il fine derivi da natura, le nostre azioni però appartengono a noi, sono in nostro potere e non vi siamo determinati; l'uomo opera volontariamente quello che opera, sebbene il suo operare sia diretto a quel fine. La natura pone il fine, l'uomo pone le opere che conducono a quel fine; quindi degli abiti contratti, virtù e vizio, egli è almeno concausa, συναίτιος (2).

---

(1) *Eth. Nic.* III, 5. 19 εἴτε δὴ τὸ τέλος μὴ φύσει ἑκάστῳ φαίνεται οἱονδήποτε, ἀλλά τι καὶ παρ' αὐτόν ἐστιν, εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ δὲ λοιπὰ πράττειν ἑκουσίως τὸν σπουδαῖον ἡ ἀρετὴ ἑκούσιον ἐστίν, οὐθὲν ἧττον καὶ ἡ κακία ἑκούσιον ἂν εἴη. ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει.

(2) *Eth. Nic.* III, 5. 20. τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν.

Aristotele però non afferma recisamente che il fine derivi tutto da natura; egli non esclude che possa anche essere in parte presso chi agisce, ἀλλά τι (sc. τοῦ τέλους) καὶ παρ' αὐτόν; cioè, se non m'inganno nell'interpretazione, che l'uomo colla sua energia individuale possa modificare e trasformare il fine posto da natura, e aggiungervi quindi qualche cosa di suo: in tal caso le azioni e gli abiti che ne derivano, sarebbero anche meglio in nostro potere.

Per concludere, Aristotele qui evidentemente occupa come una posizione intermedia fra il determinismo e l'indeterminismo; indeterminismo, perocchè, ad ogni buon conto, anche se il fine non lo pone l'uomo, egli opera volontariamente quello che opera per conseguirlo; determinismo, perocchè Aristotele crede che il fine sia posto da natura, o che tutt'al più noi vi contribuiamo in minima parte. Il che concorda con quanto s'è detto più sopra, che il fine essendo voluto e determinato per natura, la libertà e quindi il merito appartiene soltanto alla deliberazione e alla scelta dei mezzi che conducono a quello.

III. — Per queste condizioni in cui nasce e si svolge, la libertà in Aristotele è di necessità limitata: nè è il caso certo di parlare della libertà sconfinata di certe scuole. La natura dell'uomo è il limite primo e più forte che ad essa si opponga. Ecco in proposito un luogo assai notevole della *Grande Etica*: «Si potrebbe dire che, poichè non dipende che da me l'esser buono, io sarò, quando il voglia, il migliore degli uomini. Ma ciò non è possibile. Questa perfezione non ha luogo neanche per il corpo. Poichè, non già perchè voglia prendersi cura del corpo, altri avrà il migliore dei corpi. Chè non soltanto a tal uopo son necessarie cure assidue, ma è necessario ancora che la natura ci abbia dato un corpo bello e robusto. Colle cure, il corpo sarà certamente migliore, ma non sarà per ciò il migliore di tutti. La stessa cosa conviene ammettere per quanto riguarda l'anima. Non

sarà il migliore degli uomini chi semplicemente decida di esserlo, se la natura non vi concorra, sebbene sarà molto migliore in sèguito a questa nobile risoluzione » (1).

Non si potrebbe assegnare un posto più importante alla natura, e negare con maggior energia l'onnipotenza del volere. Si direbbe anzi che l'autore della *Grande Etica* abbassi qui di troppo lo spirito, facendolo dipendere da certe fatalità, analoghe a quelle del corpo. Certo lo spirito ha degli istinti naturali, ma esso non è perfettamente formato quando si schiude alla vita; e come con una buona igiene si riesce qualche volta a trionfare di certi vizii inerenti alla costituzione fisica, coll'educazione e con un regime conforme alla ragione e alla virtù si può riuscire anche meglio a vincere e a trasformare la natura morale. Del resto, nel luogo accennato, mentre si nega l'onnipotenza del volere, non se ne disconosce però l'efficacia, dal momento che a quanti aspirano alla perfezione si rivolge l'incoraggiamento : « Sarete molto migliori in sèguito a questa nobile risoluzione ». E in realtà la risoluzione d'essere il migliore degli uomini, indica non soltanto che in chi la fa, c'è l'idea della perfezione da conseguire, ma il desiderio ancora e la facoltà di fare degli sforzi per conseguirla ; e questo desiderio non può nascere che in chi ami già il bene, e trovi in questo sentimento d'amore la forza di attuarlo.

Ma un ostacolo anche maggiore viene alla libertà

---

(1) *Magn. Mor.* I, 11. 4-5. ἴσως οὖν λέγοι ἄν τις, ἐπειδήπερ ἐπ' ἐμοί ἐστιν τὸ δικαίῳ εἶναι καὶ σπουδαίῳ, ἐὰν βούλωμαι, ἔσομαι πάντων σπουδαιότατος. οὐ δὴ δυνατὸν τοῦτο. διὰ τί; ὅτι οὐδ' ἐπὶ τοῦ σώματος γίγνεται τοῦτο. οὐ γὰρ ἄν τις βούληται ἐπιμελεῖσθαι τοῦ σώματος, καὶ δὴ πάντων ἄριστον ἕξει τὸ σῶμα. δεῖ γὰρ μὴ μόνον τὴν ἐπιμέλειαν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τῇ φύσει γίνεσθαι τὸ σῶμα καλὸν κἀγαθόν. βέλτιον μὲν οὖν ἕξει τὸ σῶμα, ἄριστα μέντοι πάντων οὔ. ὁμοίως δὲ δεῖ ὑπολαμβάνειν καὶ ἐπὶ ψυχῆς. οὐ γὰρ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται.

del volere dalle esigenze logiche del principio di contraddizione.

La libertà, s'è detto, richiede che gli atti dell'uomo siano contingenti non solamente nelle loro condizioni esterne, ma anche nelle loro condizioni interne, sicchè la scelta non sia in alcun modo determinata nè per l'uno nè per l'altro dei due possibili opposti.

Ora in logica due proposizioni contradditorie, di cui, cioè, l'una affermi e l'altra neghi una medesima cosa, come ad esempio, Socrate è bianco, Socrate non è bianco, ogni uomo è mortale, qualche uomo non è mortale, stanno fra loro in tal rapporto che, se l'una è vera, l'altra è falsa di necessità, e, se l'una è falsa, l'altra è vera di necessità ; in altre parole, la verità o falsità loro è necessariamente posta e determinata. Le proposizioni singolari riguardanti il modo con cui altri agirà nell'avvenire in un caso determinato, comprendono i due lati d'un'alternativa e rientrano nella categoria delle proposizioni contradditorie ; e di esse per conseguenza è da dire quello stesso che s'è detto di queste : altri agirà in un modo o in un altro di necessità ; sicchè tutte le azioni che si dicono contingenti, diventano necessarie e la contingenza loro non è che un'apparenza, che tosto è dimostrata dall'applicazione di un principio elementare di logica. « Se è necessario, dice Aristotele, che di ogni affermazione e negazione opposte, sia negli universali, sia nei singolari, l'una sia vera, l'altra falsa ; non c'è più indeterminazione nè caso nelle cose, ma tutto avviene necessariamente, sicchè non bisogna più nè deliberare, nè agire » (1).

---

(1) *De Interpretatione* IX. Τὰ μὲν δὴ συμβαίνοντα ἄτοπα ταῦτα καὶ τοιαῦτα ἕτερα, εἴπερ πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, ἢ ἐπὶ τῶν καθόλου λεγομένων ὡς καθόλου, ἢ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστον, ἀνάγκη τῶν ἀντικειμένων εἶναι τὴν μὲν ἀληθῆ, τὴν δὲ ψευδῆ, μηδὲν δὲ ὁπότερ' ἔτυχεν εἶναι ἐν τοῖς γινομένοις, ἀλλὰ πάντα εἶναι καὶ γίγνεσθαι ἐξ ἀνάγκης· ὥστε οὔτε βουλεύεσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι.

Non si può negare che l'obiezione sia forte, e che Aristotele se la sia fatta con perfetta conoscenza di tutti i suoi termini. Egli però la risolve in favore della contingenza e della libertà. Il criterio della verità non pare a lui qualche cosa di astratto, dipendente da deduzioni logiche, ma qualche cosa di concreto, dipendente dall'esperienza, anzi la stessa esperienza; e l'esperienza dimostra che c'è veramente della contingenza nelle azioni. Nel passato e nel presente, quando l'una delle due proposizioni contradditorie sia vera, l'altra è falsa di necessità e viceversa; ma nell'avvenire la cosa è diversa; nell'avvenire tutte e due le proposizioni potranno essere considerate come vere egualmente; l'una non sarà più vera dell'altra, οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἀπόφασις ἀληθής (1): ciò che è vero e assolutamente vero in questo caso, è che la cosa avverrà o non avverrà senza determinazione precedente. Le proposizioni contradditorie riguardanti l'avvenire hanno per essenza loro l'indeterminazione: « non si possono considerare ad un tempo come future, come singolari e come determinate, senza contraddire i termini stessi della questione » (2).

Così Aristotele neanche dalle esigenze del principio di contraddizione è indotto a negare la libera scelta; la scelta non si può determinare e prevedere in antecedenza.

Nè a questa indeterminazione della scelta si oppone la sua metafisica. Il Dio d'Aristotele, come già fu detto altre volte, è atto puro, è pensiero di pensiero; egli non fa che pensare se stesso eternamente, a nessuna altra cosa egli pensa, chè in tal caso nell'essenza sua purissima s'introdurrebbe un elemento di potenza, che ne altererebbe la purità. Perciò neanche al tempo egli pensa; il passato e l'avvenire sono per lui come non fossero.

---

(1) De *Interpret. IX.*

(2) FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre, Sa théorie et son histoire,* Paris, Alcan 1887, p. 31-32. Cfr. anche CHAIGNET, *Essai sur la Psychologie d'Aristote,* Paris, Hachette, pag. 565-566.

Dio non prevede l'avvenire, come non conosce il passato. E, poichè Dio non prevede l'avvenire, la famosa contraddizione, messa in campo dai teologi posteriori, fra la prescienza divina e la libertà, non ha ragione di essere: soppressa la prescienza, niente più s'oppone alla contingenza. Che importa infatti che dei due membri d'un'alternativa l'uno sia vero di necessità, e l'altro di necessità falso, se nessuna mente c'è che possa dire in antecedenza, quale sarà vero e quale falso? Solo quando ci fosse una mente di tal fatta, l'obiezione logica accennata sarebbe temibile: poichè questa non c'è, la contingenza e l'indeterminazione dell'avvenire resta sempre.

VIII

Osservazioni critiche alla dottrina della volontà, e, in particolare, della libertà, di Aristotele.

Il fine ultimo della trattazione della volontà edei suoi elementi, in Aristotele: mostrare che la virtù e la malvagità sono in nostro arbitrio, cioè, insomma, mostrare l'esistenza della libertà. — L'importanza della trattazione dell'ἑκούσιον. — Condizione prima dell'ἑκούσιον: l' esistenza, nell'uomo, d'un' intrinseca attività originaria e spontanea, d'un principio interiore di moto. — Come Aristotele ammetta questo principio interiore di moto. — Un luogo del *De Anima.* — La teorica dell'interna attività degli esseri e dell'immanenza del fine per cui ogni essere passa dalla potenza all'atto. — Aristotele e il Bain. — Come possa, e se possa, l'interna attività degli esseri conciliarsi coll'altra teorica d'Aristotele, del primo motore immobile, dal quale, in ultimo, deriva il moto alle cose. — Come può essere ancora spontaneo un moto, che è, in fondo, conseguenza d'un altro moto. — Un luogo del *Paradiso* di Dante. — Seconda condizione dell'ἑκούσιον: : la conoscenza. — La libertà, in ultimo, presentata da Aristotele come *spontaneità cosciente.* — Ma stabilire che c'è un atto volontario, il quale dipende da noi, cioè è libero, perchè il suo principio è intrinseco e abbiamo o possiamo avere conoscenza delle circostanze in cui si compie, se basta per escludere il fatalismo, non basta per affermare la libertà. — La libertà richiede come sua condizione non soltanto la conoscenza, non soltanto che non ci si vincoli dal di fuori, ma anche che non ci si vincoli dal di dentro. — E i motivi interiori, per questo solo che sono interiori, non cessano dal vincolarci. — Intanto però Aristotele crede che, purchè venga dal di dentro, l'azione sia libera e imputabile ; la determinazione interna nulla toglie per lui all'azione del suo valore morale. — Come la libertà d'Aristotele s'avvicini, in fondo, a un determinismo psicologico. — Prove di ciò. — La βούλησις,

la βούλευσις, la προαίρεσις. — L'abito e il carattere. — Le azioni, al loro principio. — Discussione su questi argomenti. — Come si potrebbe conciliare la verità sperimentale del determinismo col fatto della libertà. — Difficoltà, oscillazioni, contraddizioni intrinseche, dualismo nella dottrina della volontà in Aristotele.

I. — Così in una esposizione, per quanto ci fu possibile, esatta abbiamo cercato di riassumere la dottrina di Aristotele che riguarda la volontà.

Evidentemente nel pensiero dell'autore la trattazione che riguarda l' ἑκούσιον e l' ἀκούσιον, quella che riguarda la βούλευσις e la προαίρεσις, e quell'altra che riguarda la βούλησις, sono tutte subordinate a quella in cui si determina se la virtù e la malvagità sieno volontarie, εἰ... ἑκούσιοί εἰσιν αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ κακίαι ἑκούσιοι ἂν εἶεν (1), e in nostro potere, ἐφ' ἡμῖν. Si può dire che questa è come il fine di cui quelle prime sono i mezzi, e se viene ultima nel fatto, è però prima nell'idea: da essa dipendono idealmente quelle altre ricerche, e in grazia di essa si son fatte. Il pensiero d'Aristotele, già accennato, che quello che è ultimo nella ricerca è primo nell'azione, trova qui la sua piena applicazione.

Poichè Aristotele si proponeva di mostrare che la virtù e la malvagità sono in nostro arbitrio, completando in questo modo e dando per così dire l'ultima mano alla trattazione della virtù iniziata nel libro II, era naturale che ricercasse in primo luogo se ci sia in noi un'attività primitiva e originaria, che appartenga proprio a noi, che non sia la semplice ripercussione di un moto esteriore. Se si arrivasse a provare che niente c'è in noi di spontaneo, che tutto dipende dal di fuori, nè virtù, nè malvagità sarebbero in nostro potere, e ogni autonomia personale sparirebbe. Se noi tanto rendiamo quanto riceviamo; se il nostro spirito si può ridurre ad una specie di congegno meccanico, il quale, senza produrre niente di proprio, non serve ad altro che a ricevere impressioni

(1) *Eth. Nic.* III, 5. 20.

dal di fuori, ch'ei rimanda poi equivalenti di peso e di misura; a che parlare di virtù e di malvagità?

Di qui la grande importanza della ricerca intorno all'ἑκούσιον. L'ἑκούσιον è lo spontaneo, è ciò il cui principio è in noi; se il principio del moto non è in noi, ma viene dal di fuori, abbiamo il contrario dell'ἑκούσιον, l'ἀκούσιον, il forzato, βίαιον; e naturalmente tutto quanto è forzato, tutto quanto non è spontaneo e non deriva da noi, non è suscettibile di lode e di biasimo, non può dar luogo a virtù e a malvagità.

Ma questo spontaneo, quest'attività primitiva e originaria, questo principio interiore di moto, appartiene veramente all'uomo?

Aristotele non dubita di annoverare, fra le varie facoltà dell'uomo, anche una facoltà motrice, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον (1), e la congiunge strettamente alla facoltà appetitiva, τὸ ὀρεκτικόν. Ecco com'egli ne parla: « Quanto al movimento di locomozione, è chiaro che la causa di esso non sta nella facoltà nutritiva, perchè il movimento si compie sempre per uno scopo, ed è accompagnato o da una rappresentazione, ἢ μετὰ φαντασίας, o da un'appetizione, ἢ ὀρέξεως, che si riferisce a questo scopo. Niente di ciò che non prova nè inclinazione, nè avversione, si muove se non per una forza estranea; altrimenti le piante avrebbero pure la locomozione e qualche parte che alla locomozione servisse come di strumento. Facoltà motrice non è neppure la facoltà sensitiva, perocchè ci sono molti animali che hanno la sensazione e che sono fermi e immobili sempre... Non è neanche la ragione

---

(1) *De Anima* II, 3. 1. Δυνάμεις δὲ τῆς ψυχῆς εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν. E' notevole però come altrove (*De Anima* III, 10, 5) Aristotele sopprima la *facoltà motrice* per sostituirvi la *volitiva*, τὸ βουλευτικόν; τοῖς δὲ διαιροῦσι τὰ μέρη τῆς ψυχῆς, ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καὶ χωρίζωσι, πάμπολλα γίνεται, θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν, βουλευτικόν, ἔτι δ' ὀρεκτικόν.

e ciò che noi chiamiamo l'intelletto, τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς; perchè la conoscenza distaccata dai sensi non ci fa conoscere niente di pratico, e non dice niente su ciò che si deve desiderare o fuggire; mentre il movimento è sempre accompagnato da inclinazione o da avversione. Quanto alla conoscenza pratica, se essa apprende qualche cosa di temibile o di desiderabile, non perciò essa ci spinge a evitarlo o a ricercarlo.... E anche quando l'intelletto comandi, e la ragione ci dica di fuggire qualche cosa o di farla, non per questo si produce movimento, come succede negli incontinenti che, pur vedendo il da farsi, operano a seconda dei loro desiderii. E' così che quello che ha la scienza medica non guarisce per ciò; bisogna che qualcheduno agisca secondo la scienza, ma non è la scienza che agisce. Infine non è neanche l'appetito tutto solo, ἡ ὄρεξις, il principio della locomozione, ταύτης κυρία τῆς κινήσεως, perchè i continenti pur appetendo e desiderando, non fanno però ciò di cui hanno desiderio, ma obbediscono alla ragione, τῷ νῷ. Ciò che muove è il concorso dell'appetito e dell'intelligenza, se si fa rientrare in questa la concezione rappresentativa o imaginativa, ἡ φαντασία; perchè molti animali si muovono contrariamente alla ragione per tener dietro all'imaginazione; e altri si muovono che non hanno la ragione, ma l'imaginazione solamente. Queste due cose adunque sono i principii della locomozione, la intelligenza e l'appetito, ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις » (1).

E se tale è la dottrina d'Aristotele, se è l'appetito non da solo, ma accompagnato alla conoscenza pratica o all'imaginazione, il principio del moto, si domanda: è l'imaginazione, la concezione, o comecchessia la rappresentazione di un qualche oggetto, d'un *fine*, ciò che alla sua volta determina l'appetito, e ne è il principio? E'

---

(1) ***De Anima*** **III, 9. 5 sgg. e III, 10 1. Avvertiamo che nella traduzione spesso, più che alla parola, ci siamo attenuti allo spirito dell'autore.**

l'esterno che determina l'interno? In altre parole, e come si domandava più sopra, c'è nell'uomo e nell'animale in genere una spontaneità originaria? Oppure quello che diciamo spontaneità non è spontaneità veramente, ma il riflesso, il contraccolpo d'un moto esteriore, come sosteneva or non è molto la scuola positiva?

Probabilmente Aristotele non s'è proposta neanche la questione; o se mai, non se l'è proposta con la chiarezza e la perfetta coscienza, con cui potrebbe proporsela un autore moderno. Crediamo lecito tuttavia affermare che Aristotele, per quanto legasse l'appetito alla rappresentazione d'un fine esterno, non facesse però dipendere interamente quello da questa.

E' troppo nota infatti la sua teorica dell'interna attività degli esseri, e dell'immanenza del fine per cui ogni essere passa dalla potenza all'atto; è troppo noto che il concetto d'attività è come la chiave di volta di tutto il suo edificio filosofico, per poter credere che quest'attività non fosse per lui attività veramente, ma il risultato di un semplice meccanismo di moti.

D'altra parte, oltre il moto di traslazione, κατὰ τόπον ἡ κίνησις, il cui principio bensì si potrebbe considerare come esteriore, Aristotele ammetteva altre specie di moto; il moto per cui la *sostanza* si genera e si corrompe, γένεσις, φθορά; il moto per cui la *qualità* si modifica e si cangia, ἀλλοίωσις, e il moto per cui la *quantità* si accresce o diminuisce, αὔξησις, φθίσις.

Ora questi moti sono tutti intrinseci agli esseri, nè possono certo derivare dal di fuori; e fanno prova per ciò d'un'attività prima e spontanea. Non è dubbio quindi che la teorica d'Aristotele possa essere opportunamente paragonata, per questo rispetto, a quella del Bain. Anche il Bain, solo forse dei filosofi positivisti moderni, ha messo in rilievo la spontaneità propria dello spirito, ricercandone gli elementi attivi primordiali, e sostenendo che il cervello non obbedisce semplicemente agl'impulsi, ma è esso stesso un istrumento spontaneo (*self-acting*).

Si potrebbe dire: ma come conciliare questa sponta-

neità di moto e di attività colla teorica d'Aristotele del primo motore immobile, πρῶτος κινοῦν ἀκίνητος, dal quale deriva in ultimo il moto alle cose? Come potrebbe essere ancora spontaneo un moto, che è in fondo conseguenza d'un altro moto? Confessiamo che ci troviamo qui dinanzi all'intima contraddizione che travaglia tutto quanto il sistema aristotelico, tra la finalità estrinseca e l'intrinseca, tra Dio e la natura, tra il dualismo e il monismo. Ma, come la natura nel sistema aristotelico non perde, per l'azione che Dio esercita su di essa, la sua, chiamiamola così, individualità e la sua forza, che rimane e si contrappone anzi a quella di Dio stesso, come prova l'espressione ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσι; così egualmente gli esseri, sostanze ed energie operanti, pur tendendo a Dio come a fine ed avendone il moto, non sono però da esso assorbiti e distrutti come individui: il moto negli esseri è invece estrinseco ed intrinseco, determinato e spontaneo. Ognuno ricorda a questo proposito i versi dell'Alighieri:

> E ora lì [*a Dio*], come a sito decreto,
> cen porta la virtù di quella corda,
> che ciò che scocca drizza in segno lieto.
> Vero è che come forma non s'accorda
> molte fiate all'intenzion de l'arte,
> perch' a risponder la materia è sorda;
> così da questo corso si diparte
> talor la creatura, c' ha podere
> di piegar, così pinta, in altra parte (1).

Ma non è la sola spontaneità che costituisca l'ἑκούσιον; ἑκούσιον non è soltanto quello il cui principio è in chi agisce, comunque vi sia, e che non è quindi effetto di violenza: per avere l'ἑκούσιον occorre anche un'altra condizione, occorre che si sappia quello che si fa, occorre la conoscenza. Senza la conoscenza, quell'attività di cui s'è parlato, per quanto non ripercussione di

(1) *Parad.* I, 124-132 (Testo crit. d. Soc. Dant. Ital.).

un moto esteriore, per quanto spontanea, per quanto dentro di noi, non potrebbe dirsi propriamente nostra; sarebbe un effetto cieco dell'organismo, che l'uomo avrebbe comune coi bruti. E in realtà anche i bruti possiedono l'ἑκούσιον, inteso come attività spontanea, e tuttavia non sono atti all'azione, come non sono atti all'azione i fanciulli (1); appunto perchè nei primi manca affatto la conoscenza, e nei secondi non s'è ancora sviluppata.

La conoscenza illumina l'appetito, cieco di natura sua e irrazionale, e mostra il fine da conseguire, e sceglie con deliberazione i mezzi necessarii a conseguirlo, e tutte mette sott'occhio le singole circostanze in cui versa l'azione.

L'attività volontaria è perciò insieme appetito e ragione; nè le azioni potrebbero dirsi propriamente nostre, se non vi concorressimo anche colla parte migliore di noi, e non soltanto con ciò che abbiamo comune coi bruti.

Nel trattare della conoscenza, di questa seconda condizione dell'ἑκούσιον, Aristotele è in generale abbastanza preciso e lascia pochi dubbi e poche incertezze. Opportunissima e conforme a verità la distinzione che « τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἐστίν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυπον καὶ ἐν μεταμελείᾳ (2) », come l'altra che « ἕτερον δ' ἔοικεν καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα (πράττειν) (3) »; esatta l'affermazione che l'ignoranza del fine non rende ἀκούσιος l'azione (4); ma troppo assoluta ed esclusiva quell'altra che questa stessa ignoranza è causa della malvagità (5); come se malvagi non vi fossero che non ignorano il bene, e tuttavia operano il male! Aristotele per questa via s'accosta alla sentenza di Socrate, che pure ha combattuto in altri luoghi e con energia, che *la malvagità è ignoranza*. Non bisogna neanche ta-

---

(1) *Eth. Nic.* I, 9. 9-10.
(2) *Eth. Nic.* III, 1. 13.
(3) *Eth. Nic.* III, 1. 14.
(4) *Eth. Nic.* III, 1. 14-15.
(5) Ib.

cere che l'enumerazione a cui s'è accinto Aristotele, delle singole circostanze che possono essere ignorate da chi agisce, per quanto opportuna in sè, riesce però incompleta e non scevra di oscurità. Sebbene qui, dovendosi tener conto della difficoltà dell'impresa, Aristotele non sia da rimproverare più di quanto convenga. Come si fa ad assegnare confini precisi e distinti alle singole circostanze, in cui può versare un'azione, quando non ci si trova alla presenza d'un'azione determinata?

II. Il risultato finale della discussione intorno all'ἑκούσιον e all'ἀκούσιον è che Aristotele ha cercato di dimostrare, in primo luogo, la differenza fra l'atto volontario e l'atto involontario, eliminando dal primo gli atti compiuti per violenza e per ignoranza; e, in secondo luogo, che vi è un atto volontario che appartiene a noi, non soltanto perchè il suo principio è interno, ma perchè abbiamo o possiamo avere conoscenza delle circostanze in cui si compie. In questo modo egli s'è ingegnato di stabilire la libertà come condizione del valor morale e della bontà delle azioni, presentandola come una *spontaneità cosciente*, e s'è opposto recisamente al fatalismo colle sue conseguenze di quietismo e d'indifferenza.

Ma stabilire che c'è un atto volontario che dipende da noi, perchè il suo principio è intrinseco, e abbiamo o possiamo avere conoscenza delle circostanze in cui si compie, se basta per escludere il fatalismo, non basta per affermare la libertà. La libertà richiede come sua condizione non soltanto la conoscenza, non soltanto che non ci si vincoli dal di fuori, ma anche che non ci si vincoli internamente. I motivi interiori, per questo solo che sono interiori, non cessano dal vincolarci. Bisognerebbe, perchè non ci vincolassero, che dipendessero da noi; che non dipendessero dalla natura, o dall'educazione, o dall'ambiente sociale, o da tutte queste cause insieme; o che, anche dipendendo da queste cause, avessero subìto da parte nostra una specie di rimaneggiamento; che noi colla nostra attività e colla nostra energia indi-

viduale li avessimo trasformati comunicando loro un valore ideale; che, insomma, di fronte ad essi non fossimo rimasti inerti e non li avessimo accettati passivamente. In caso contrario, in che differiscono questi motivi interiori dalle cause propriamente esteriori?

Intanto però Aristotele crede che, purchè venga dal di dentro, l'azione sia libera e imputabile; la determinazione interna non toglie all'azione del suo valore morale; se l'azione viene dal di dentro, se è spontanea, tanto basta perchè sia degna di lode o di biasimo, di premio o di castigo; delle azioni in parte spontanee e in parte non spontanee, siamo in parte imputabili, e in parte non imputabili; la imputabilità è in ragione diretta della spontaneità (1). L'uomo deve rispondere di ciò che fa sotto l'impulso di moventi interni, quali sono il piacere, l'ira, il desiderio; e non avere la strana pretesa che quanto fa di bene gli venga attribuito come a causa, e quanto fa di male gli sia scusato sotto pretesto che non dipese da lui (2). I moventi interni, pare che dica Aristotele, non sono causa diversa dall'uomo, nè c'è ragione che quanto deriva da quelli non si deva considerare come dipendente da questo.

E' ben vero che altrove, definendo l'ἑκούσιον, Aristotele mette innanzi il concetto del τὸ ἐφ' ἡμῖν, del τὸ ἐπ' αὐτῷ πράττοντι, vale a dire il concetto che l'ἑκούσιον sia anche in nostro potere (3): ma con tutta probabilità quelle

(1) Cfr. *Eth. Nic.* III, 1. 1-12, dove pare, appunto, che Aristotele non richieda per l'imputabilità alcun'altra condizione che la spontaneità.

(2) Cfr. *Eth. Nic.* III, 1. 11-12 e III, 1. 21-23.

(3) *Eth. Nic.* V, 8. 3. λέγω δ' ἑκούσιον μέν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, ὃ ἄν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττῃ μήτε ὃν μήτε ᾧ μήτε οὗ (ἕνεκεν). Coll'espressione ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται evidentemente l'autore si riferisce al libro III, cap. 1; perciò non pare a noi fuor di posto la congettura fatta nel testo. Nello stesso libro V, cap. 8, § 3 è definito così l'ἀκούσιον: τὸ δὴ ἀγνοούμενον, ἢ μὴ ἀγνοούμενον μὲν μὴ ἐπ' αὐτῷ δ' ὄν, ἢ βίᾳ, ἀκούσιον.

due espressioni non hanno valore diverso da quello che ha l'espressione sempre adoperata nel capitolo I del libro III, ἐν ἡμῖν ἡ ἀρχή, vale a dire che ἑκούσιον sia quello il cui principio è in noi.

La elasticità della quale definizione risulta evidente quando si noti col Ramsauer (pag. 144 del *Comm.*) che anche di quelle cose che appartengono alla natura *nutritiva o accrescitiva*, il principio è senza dubbio in noi, ἐν ἡμῖν ἡ ἀρχή, e tuttavia non si può dire che siano in nostro potere, ἐφ' ἡμῖν.

La libertà adunque che Aristotele ha cercato di stabilire e di difendere, come abbiamo visto più sopra, s'assomiglia piuttosto a un determinismo psicologico. Si direbbe anzi che è veramente questo determinismo il sistema in cui, dopo oscillazioni e titubanze diverse, dopo non poche contraddizioni e contrariamente a quanto egli stesso affermava, s'è in ultimo acquetato Aristotele.

Ricordiamo in proposito la sua dottrina della βούλησις.

L'appetito volontario, βούλησις, è per natura determinato al fine; antecedentemente ad ogni deliberazione e ad ogni scelta, la volontà è determinata al bene, alla felicità; la deliberazione e la scelta si applicano solamente ai mezzi che conducono ad essa. Evidentemente adunque non è in nostro arbitrio il proporci il fine; non dipende assolutamente da noi, non siamo liberi di proporcelo o no a nostra posta. La potestà di volere o non volere, l'arbitrio d'indifferenza non esiste. Il Leibniz diceva: « Noi non vogliamo volere, ma vogliamo fare; e se volessimo volere, noi vorremmo voler volere e così si andrebbe all'infinito ». Il che vuol dire che la volontà può volere ogni cosa, ma non può volere se stessa; la volontà ha bisogno di un fine per esistere, e questo fine non può essere la sua volizione. L'arbitrio d'indifferenza implicherebbe che la volontà volesse se stessa, fosse attività vuota. Il fine è colto immediatamente, ossia il volere non è voluto, non è preceduto da un altro atto della stessa volontà, è immediato.

Ma la causa finale non muove per quello che è in se stessa, bensì per quello che apparisce, per quello che è conosciuta; *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum*, come diceano le scuole. Il fine adunque passa, per così dire, attraverso l'intelligenza di ciascuno, e assume ora una forma, ora un'altra a seconda appunto delle varie intelligenze. Tutti sono egualmente determinati al bene, perchè è nella natura di tutti esser determinati al bene: ma il bene di ciascuno è quello che a lui sembra tale, τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. Così parrebbe che, sebbene l'uomo abbia per natura il fine già fissato, per il fatto che la sua intelligenza gli lavora, per così dire, d'attorno, e lo determina e lo specifica in una data maniera, egli goda d'una certa libertà.

Ma quale l'uomo è, e tale si propone anche il fine; se buono, crede che la felicità stia nel bene e si propone il bene a conseguire; se malvagio, crede che la felicità stia nel male, e si propone il male a conseguire, reputandolo un bene. In fondo, adunque, è a seconda che il nostro carattere è conformato così o così, che il fine ci appare così o così; e perciò è il carattere il vero autore dei nostri atti.

Se non che Aristotele sostiene che siamo noi gli autori del nostro carattere, perocchè noi non nasciamo con un carattere formato. Il carattere è il risultato di una serie di atti che, a furia di ripetersi, ingenerano delle abitudini buone o cattive. Certo, una volta contratte queste abitudini, non è possibile mutarle, come non è possibile a chi ha scagliato un sasso rattenerlo; ma dipendeva da noi non contrarle. La favola di Prodico, secondo la quale è in un'ora solenne della nostra vita che noi sciogliamo, una volta per sempre, il problema della virtù e della malvagità, indirizzandoci per l'una o per l'altra delle due vie che ci si parano dinanzi, non corrisponde alla realtà. In ogni ora, in ogni momento della nostra vita, o almeno della nostra gioventù, quelle due vie ci si parano dinanzi e il problema ci si impone

a risolvere, e noi lo risolviamo a poco a poco, insensibilmente, quasi senz'avere coscienza di risolverlo.

Il ragionamento parrebbe esatto; ma cela nel suo seno una difficoltà insormontabile. Se in quel periodo in cui si forma il carattere, ogni volta o quasi ogni volta che ci si presenta un'alternativa morale, noi ci decidiamo in un certo senso; se ogni volta o quasi ogni volta che ci si presentano quelle due vie, noi ci mettiamo per una di esse e sempre la stessa; vuol dire che nel far questo noi obbediamo a una certa disposizione innata che ci era impossibile cancellare, che anzi s'imponeva a noi, che non è carattere ancora, ma che diverrà tale sicuramente. Aristotele stesso afferma recisamente che per fare il bene è necessaria una certa inclinazione naturale, una specie di occhio naturale, con cui discernere quello che è bene veramente, per proporcelo poi come fine.

Risolve egli forse la difficoltà quando afferma che noi siamo in qualche modo coautori del nostro carattere, τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν, dicendo che, se non nel fine, ci comportiamo però liberamente nelle azioni che sono necessarie per conseguirlo? (1) In questa conclusione, anzi, altri potrebbe vedere una specie di disfatta, una confessione d'impotenza; se non fosse che in realtà Aristotele vi si ferma, perchè è la mèta a cui vuole arrivare, una mèta tutta pratica e positiva. Egli prova contro i suoi avversarii quietisti che gli argomenti che si possono addurre contro la libertà del male, che cioè esso è dovuto a una disposizione naturale primitiva, al fondo intimo del nostro essere, si possono addurre con eguale ragione contro la libertà del bene; e questo gli basta. Tanto il bene quanto il male sono in nostro potere, dacchè il principio delle mie azioni non è una fatalità esteriore a me stesso, ma il fondo intimo del mio essere. Il fatalismo è perciò combattuto, e la solita scusa del vizio «non è mia colpa», non può essere accettata.

---

(1) Cfr. *Eth. Nic.* III, 5. 17-20.

Il determinismo interno o psicologico non salva l'azione dall'essere imputabile; quando l'azione è determinata dal di dentro, essa ci appartiene, e il legislatore non domanda altro per premiarla o punirla.

III. — La stessa dottrina della βούλευσις e della προαίρεσις, in cui più che altrove Aristotele crede trovare la libertà, non arriva in fondo a diversa conclusione.

Egli afferma, come s'è detto, che sebbene il fine ci apparisca per natura, siamo liberi però nella scelta delle azioni necessarie al conseguimento di quello, e quindi la virtù e la malvagità che ne risultano, sono in nostro potere (1).

Ma come sono queste in nostro potere, e come siamo noi liberi, dal momento che il fine propostoci dalla natura è di necessità la legge a cui le nostre azioni si conformano? Le nostre azioni hanno un indirizzo e una tendenza speciale, e non possono andar fuori di quell'indirizzo e di quella tendenza.

Il filosofo afferma ancora: le azioni ingenerano gli abiti, e gli abiti, alla loro volta, le azioni; e siccome le azioni sono in nostro potere, ἐφ' ἡμῖν, sono in nostro potere anche gli abiti che ne derivano, e per riflesso ancora le azioni che derivano dagli abiti. (2)

Ma donde derivano le prime azioni da cui derivano gli abiti?

Riportiamoci colla mente al primo principio dell'abito. Ivi l'abito è nullo, e quindi le azioni non si può dire che dipendano da un abito precedente. Da che dipendono adunque? Dalla natura? Parrebbe di sì, dal momento che è dessa che pone il fine e mette in noi le inclinazioni buone o cattive. Ma in tal caso, siccome la natura non è in nostro potere, non sono in nostro potere neppure quelle prime azioni, e quindi neppure gli abiti

(1) *Eth. Nic.* III, 5. 19.
(2) *Eth. Nic.* III, 5. 10-15.

che ne derivano, e le azioni che derivano da questi. O dipendono quelle prime azioni dall'educazione e dall'essere avvezzati in una data maniera? Aristotele infatti riconosce che « non è di piccolo momento l'essere avvezzato così o così fin da fanciullo, anzi è di grandissimo, e forse è il tutto » (1). Ma è chiaro che quanto più si concede all'efficacia educativa, τῷ ἐκ νέων ἐθισμῷ, tanto più si impoverisce l'arbitrio individuale e si concede all'arbitrio altrui, all'arbitrio di chi educa, τοῦ ἐθίζοντος.

Nell'uomo quanto c'è di propriamente suo, quanto c'è che si possa attribuire alla sua energia individuale?

Aristotele ammette che è necessario per esser virtuosi una felice disposizione naturale, l'abitudine e la guida della ragione. La disposizione naturale non è nostra; l'abitudine, siccome deve incominciare fin da giovanetti, quando non s'è ancora svolta in noi la ragione, e quindi s'ha bisogno della guida degli altri, non è neppur essa nostra. Svolta la ragione, può essa modificare l'abitudine contratta? Aristotele lo nega (2). Che cosa resta dunque all'arbitrio dell'uomo? Niente.

A questo stesso risultato si arriva anche per un'altra via.

All'uomo apparisce quel fine che si conforma al suo abito. Ma l'uomo è signore de' suoi abiti, quindi è anche signore dell'apparenza del fine. Così Aristotele (3).

Ma, quando l'abito non è ancora formato, l'apparenza del fine, a cui conformare le azioni, non dipende sicuramente da un abito. Da che dipenderà adunque, poichè la φαντασία τοῦ τέλους, s'egli deve operare, ci dovrà pur essere? Dalla natura? Ma in tal caso le azioni che ne derivano non saranno propriamente dell'uomo. Da uno che mostri all'uomo un fine, da un educatore, da un

(1) *Eth. Nic.* II, 1. 8. οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθὺς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν.
(2) *Eth. Nic.* III, 5. 14.
(3) *Eth. Nic.* III, 5. 17.

ἐθίζων, insomma? Ma in tal caso le azioni che l'uomo fa, sono più propriamente di questo.

IV. Tutte queste difficoltà e contraddizioni intrinseche non si possono togliere, a mio credere, che ad una condizione.

Non si può negare la verità sperimentale del determinismo, ma non si può negare neppure la libertà. Certo, non si opera senza motivi; la tesi della completa indifferenza della volontà non è sostenibile. Alla libertà, per esistere, non è necessaria l'assoluta vacuità, l'indipendenza assoluta da ogni elemento esterno: le basta un'attività che possa trasformare l'esterno in interno, ciò che non è nostro, in ciò che è nostro. La natura esteriore e la natura interiore, l'ambiente sociale, l'ambiente della famiglia, l'educazione in generale forniscono motivi all'operare. Ma questi motivi non vengono subìti passivamente da noi; la causalità in questo caso non è causalità esterna e meccanica. Nel mondo meccanico l'effetto è in perfetta corrispondenza colla quantità della causa; la quantità di moto nel corpo urtato è esattamente determinata da quella del corpo urtante. Questa rigida causalità esteriore non ha luogo quando si tratti dell'uomo. L'uomo non può sottrarsi sicuramente all'influenza delle cause esteriori o interiori, di qualunque genere siano; ma egli possiede una forza e un'energia sua propria, colla quale reagisce contro gli stimoli ricevuti, nè mai s'avvera il caso che li subisca passivamente, quand'anche sembri subirli passivamente. Già questa reazione alle cause esteriori e interiori si manifesta anche prima che quella forza ed energia speciale sia guidata dalla ragione: quand'è guidata dalla ragione, la reazione che prima era cieca e dipendeva solamente dall'organismo, si fa più sicura e con uno scopo determinato.

Il fine ce lo indica la natura, è vero; è insito nella stessa disposizione organica; tutti per natura tendiamo alla felicità: però dal momento che ce lo proponiamo noi, questo fine, anche se indicato dalla natura, esso as-

sume un altro valore, esso diviene in qualche modo una nostra creazione.

Noi ci proponiamo il fine in maniera corrispondente a quello che siamo; il fine ci apparisce così o così a seconda dell'indole nostra originaria o acquisita. Vero anche questo. Ma l'indole originaria, quella che si dice temperamento, non rimane immutata, e può essere, sebbene non distrutta mai interamente, trasformata e modificata in mille maniere da noi. E quanto all'indole acquisita, quanto a quello che possiamo chiamare carattere, siccome consiste nel subordinare i singoli atti del volere ad un'unica massima, ad un unico principio d'azione; evidentemente non può ottenersi se non per mezzo della nostra energia individuale illuminata dalla ragione. La inclinazione naturale potrà in sul principio farci operare in una certa maniera; chi ci educa potrà farci operare in una certa maniera; ma nè l'inclinazione naturale, nè l'educazione potranno mai arrivare al punto di farci contrarre un abito in cui tutti i nostri atti sieno organati mirabilmente e, per così dire, gerarchicamente disposti. Il carattere è più che qualunque altra cosa l'opera della persona. Insomma, l'essere il fine dato da natura, il farlo noi consistere in questo o in quello a seconda della nostra disposizione naturale o acquisita, se diminuisce la libertà, non la distrugge. Il fine è dato dalla natura; ma in una forma indeterminata, e spetta a noi determinarlo. Lo determiniamo conformemente alla disposizione naturale o acquisita; ma la disposizione naturale si può modificare, e la disposizione acquisita è in gran parte opera nostra. « L'uomo porta con sè un organismo, e con esso alcune disposizioni naturali, che sono il sostrato della sua attività: da questi vincoli ei non si può mai liberare del tutto. In che consiste adunque la sua libertà? In ciò, che tutto quello che gli è dato esternamente, ei per mezzo della sua attività se lo intrinsechi e lo faccia suo. Così l'elemento naturale della sua esistenza rimarrà; ma, poichè è stato trasformato in prodotto spirituale, non nuo-

cerà più all'indipendenza dell'attività umana, e l'uomo si può a buon diritto chiamare libero » (1).

Queste parole del Fiorentino tendono evidentemente a conciliare la verità sperimentale del determinismo col fatto della libertà, e noi le accettiamo in tutta la loro estensione, e le mettiamo qui come il risultato e quasi diremo il succo delle considerazioni nostre alla teoria di Aristotele.

Intorno alla quale dobbiamo dire un'altra cosa ancora.

L'abito, afferma Aristotele, ci appartiene perchè è il risultato di azioni che si poteano fare e non fare, e che erano quindi in nostro potere: ma una volta contratto, non è più possibile mutarlo; le nostre azioni sono per sempre determinate da esso.

Questa dottrina è troppo assoluta e trova una smentita nell'esperienza. Aristotele ha paragonato l'abito alla malattia contratta per voler nostro (1). Questo paragone dovea condurlo a ricercare se per caso non avvenga dell'abito quello che avviene della malattia. Come l'ammalato, sebbene non possa esser sano quando il voglia, può tuttavia far molte cose con cui vincere la forza del male, così egualmente l'abito, anche dopo il principio, μετὰ τὴν ἀρχήν, non è affatto sottratto al potere dell'umana volontà; si può a forza di energia e di buon volere riuscire a mutarlo. Certo, non è facile; e lo spirito, crediamo noi, trova ben maggiori difficoltà a modificare un abito che è opera sua, che non una disposizione naturale, che non è opera sua: ma impossibilità assoluta non c'è. L'attività dello spirito è così varia e multiforme, si esercita in tante direzioni, ha tante vie aperte dinanzi a sè, che una via nuova non manca mai diversa da quella comunemente battuta. Il passato si lega all'avvenire, senza dubbio, ed esercita su di esso un'efficacia grandissima; l'abito sottrae a poco a poco le azioni al dominio della

(1) FIORENTINO - *Lezioni di filosofia,* Napoli, Morano, 1886, pag. 309.
(2) *Eth. Nic.* III, 5. 14.

volontà e le converte in connessione automatica; i motivi vecchi diventano sempre più forti e imperiosi; ma perchè un motivo nuovo non potrà sorgere nello spirito? La capacità di motivi nuovi, per quanto limitata, per quanto esaurita anche, quando l'uomo è innanzi cogli anni, in certe condizioni non mancherà però mai del tutto.

Ammettendo l'immutabilità degli abiti, Aristolele ricadeva per un'altra parte in quel determinismo psicologico ch'era una contraddizione flagrante alla libertà che così vigorosamente sosteneva, come condizione del valor morale e della bontà delle azioni.

V. La dottrina della volontà, sebbene tanto importante per la sua novità, sebbene tanto ricca di fatti e di osservazioni d'ogni maniera, è però anche la più oscura, la più incerta forse delle dottrine psicologiche d'Aristotele.

Intanto da che cosa è veramente costituita la volontà? Essa è, ci dice Aristotele, un'attività risultante di ragione e d'appetito; ma in quale di queste due parti l'essenza sua propria sia riposta, da quale propriamente dipenda la sua libera determinazione, nè egli dice, nè a noi è facile indovinare. Da una parte, osserva lo Zeller (1), si ascrive alla ragione il potere di dominare l'appetito, si designa la ragione come facoltà motrice, come quella da cui procedono le risoluzioni della volontà (2), si considera come una corruzione della ragione l'immoralità (3); dall'altra si nega che la ragione possa di per sè produrre

(1) *Geschichte der Philosophie der Griechen* — Zweiter Theil, zweite Abtheilung-Zweite Auflage - Tübingen 1862 pag. 460-461.

(2) *Eth. Nic.* III, 3. 17-18. παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον (la ragione). τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.

(3) *Eth. Nic.* VII, 7 2. ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ἢ καθ' ὑπερβολὴν καὶ διὰ προαίρεσιν, δι' αὑτὰς καὶ μηδὲν δι' ἕτερον ἀποβαῖνον, ἀκόλαστος. Cfr. anche *Eth. Nic.* VII, 9. 1.

un movimento (1), e si afferma che sia infallibile (2): di maniera che, non dipendendo il fallire dalla ragione, sarebbe lecito concludere che la volontà a cui appartiene il retto e non retto operare, non sia in essa riposta. Aristotele si lascia trascinare qua e là da considerazioni opposte, nè gli riesce in mezzo ad esse di prendere una posizione sicura. L'alto concetto ch'egli ha della ragione, di questa facoltà divina che per poco non innalza l'uomo alla condizione di un Dio, che deriva da Dio stesso, non gli permette di mescolarla alla vita corporea e di attribuirle l'errore e l'immoralità; ma, d'altra parte, ad essa sola appartiene il dominio nell'anima, e tutto quanto in questa avviene, o direttamente o indirettamente si può far derivare da essa. Dalla ragione dipende solo il retto operare, ma gli errori e i traviamenti, pur dipendendo direttamente dalle facoltà inferiori e corporee, provano, non foss'altro, che la ragione non ha vegliato abbastanza, e non ha saputo, come doveva, esercitare il suo dominio. Però il dualismo fra quella facoltà superiore e le inferiori, fra la facoltà razionale e le corporee esiste sempre; e l'essenza umana è come divisa in due parti separate, fra cui non è possibile discernere il legame vitale. (3) L'unità della persona, il *sinolo* dell'individuo umano, l'Io uno e persistente non si sa dire in che veramente consista, secondo Aristotele.

Quantunque, in un certo luogo, parlando della προαίρεσις, dopo aver detto che risulta di ragione e di appetito e averla definita una ragione appetitiva o un appetito razionale, egli affermi recisamente che se ne ha così un

(1) *Eth. Nic.* VI, 2. 5 διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ.

(2) *Eth. Nic.* I, 13, 15 τοῦ γαρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν. ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ. Cfr. Eth. Nic IX, 8, 8: πᾶς γὰρ νοῦς αἱρεῖται τὸ βέλτιστον ἑαυτῷ, ὁ δ' ἐπιεικὴς πειθαρχεῖ τῷ νῷ e De An. III. 10, 4: Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν.

(3) ZELLER, op. cit., pag. 461-462.

principio, che costituisce in proprio l'uomo (1). Il che farebbe supporre quasi che la volontà è un prodotto della ragione e dell'appetito per una specie di combinazione chimica, donde nasce un essere novello differente dai suoi elementi. Lo Stuart Mill, conformemente alla tendenza della Psicologia dell'associazione, parla di questa specie di chimica psicologica, per la quale di due idee e di due facoltà che si combinano, si produce una terza idea e una terza facoltà sostanzialmente differenti dagli elementi che le compongono, come l'acido solforico è differente dallo zolfo e dall'ossigeno dalla cui combinazione è formato (2). Si direbbe che non in diverso modo Aristotele tratti la volontà in rispetto ai suoi elementi integranti, e veda in essa qualche cosa di uno e inscindibile, quantunque composto, in cui si possa con frutto ricercare quell'*ultima realitas*, che è la persona umana. Sebbene però non bisogna dimenticare che altrove, e ripetutamente, è detto da Aristotele essere la ragione quella che in proprio costituisce l'uomo e ne forma l'essenza (3).

Abbiamo visto contro quali difficoltà si dibatta la dottrina della libertà in Aristotele, e come il determinismo interno o psicologico sia in ultimo il sistema a cui vanno a metter capo le premesse stesse del filosofo.

Ciò stesso risulta dall'esame dei due elementi di cui è composta la volontà. Se la volontà è in sè, essenzialmente, una ragione, non può essere libera, perchè la ragione obbedisce a leggi necessarie, ed è per di più, il νοῦς ποιητικός almeno, connessa strettamente al primo motore, sia un'irradiazione sostanziale di questo, o sia semplicemente la forma più elevata dell'attrazione che questo esercita. Se è in sè, essenzialmente, un appetito, e quindi

(1) *Eth. Nic.* VI, 2. 5. διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

(2) STUART MILL - *System of Logic,* vol. 2°, libr. VI, c. 4.

(3) Cfr. fra gli altri luoghi *Eth. Nic.* X 7. 9. δόξειε δ'ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο (ὁ νοῦς); ed *Eth. Nic.* I, 7. 12-14.

strettamente legata al corpo, non può esser libera neppure, perchè il corpo è ciò che di più determinato ci possa essere nelle sue operazioni. Se poi è in sè, essenzialmente, un composto dei due elementi e i due formano uno, non si capisce perchè il composto dovrà esser libero, mentre i componenti sono necessitati.

Aggiungasi che Aristotele ha sostenuto che il cielo e la terra sono sospesi a un principio unico, il bene, che per la sua beltà eternamente desiderabile produce, senza muoversi, il movimento e col movimento l'ordine nell'universo; che dai cieli e dagli astri i quali ricevono direttamente l'azione divina, deriva nei corpi una specie di necessità, ἡ ἀπὸ τῶν ἀστέρων εἱμαρμένη, da cui non è esente il corpo dell'uomo. C'è adunque nell'uomo un assieme di necessità: il suo appetito lo spinge necessariamente al bene; la sua ragione è necessariamente illuminata dai raggi del vero; il suo corpo è imprigionato nel fato corporeo. Nulla più resta alla potenza dell'indeterminazione contingente.

Ma è questa mescolanza medesima di necessità diverse, osserva il Fonsegrive, che permette ad Aristotele d'ammettere la contingenza delle azioni umane. « Questa mescolanza costituisce il nostro essere e crea in noi delle opposizioni. Queste opposizioni sono in noi, vengono da noi, dipendono da noi; esse costituiscono il τὸ ἐφ' ἡμῖν. La contraddizione fra l'intelligenza e la volontà, fra i desiderii superiori e gli appetiti inferiori, produce in noi una contingenza, una indeterminazione in cui gli uni e gli altri sono a volta a volta vincitori e vinti. E questa contraddizione costituisce così bene la nostra essenza, che distruggere la contingenza che ne risulta, sarebbe distruggere noi stessi » (1).

E sta bene; ma di una libertà e d'una indeterminazione di tal fatta, come osserva il Fonsegrive stesso, non è il caso certo d'inorgoglire; più che una potenza, è una debolezza; più che una felicità, un'infelicità; più che autonomia e dominio di sè, una deplorabile servitù interiore.

(1) FONSEGRIVE - *Essai sur le libre arbitre*, pag. 36.

I.

Aristotele nella storia della cultura.

II.

La morale di Aristotele.

e se possa, l'interna attività degli esseri, conciliarsi coll'altra teorica d'Aristotele, del primo motore immobile, dal quale, in ultimo, deriva il moto alle cose. — Come può essere ancora spontaneo un moto, che è, in fondo, conseguenza d'un altro moto. — Un luogo del *Paradiso* di Dante. — Seconda condizione dell'ἑκούσιον: : la conoscenza. — La libertà, in ultimo, presentata da Aristotele come *spontaneità cosciente.* — Ma stabilire che c'è un atto volontario, il quale dipende da noi, cioè è libero, perchè il suo principio è intrinseco e abbiamo o possiamo avere conoscenza delle circostanze in cui si compie, se basta per escludere il fatalismo, non basta per affermare la libertà. — La libertà richiede come sua condizione non soltanto la conoscenza, non soltanto che non ci si vincoli dal di fuori, ma anche che non ci si vincoli dal di dentro. — E i motivi interiori, per questo solo che sono interiori, non cessano dal vincolarci. — Intanto però Aristotele crede che, purchè venga dal di dentro, l'azione sia libera e imputabile ; la determinazione interna nulla toglie per lui all'azione del suo valore morale. — Come la libertà d'Aristotele s'avvicini, in fondo, a un determinismo psicologico. — Prove di ciò. — La βούλησις, la βούλευσις, la προαίρεσις. — L'abito e il carattere. — Le azioni, al loro principio. — Discussione su questi argomenti. — Come si potrebbe conciliare la verità sperimentale del determinismo col fatto della libertà. — Difficoltà, oscillazioni, contraddizioni intrinseche, dualismo nella dottrina della volontà in Aristotele.

				ERRATA	CORRIGE
Pag.	13,	linea	4	ἐνύπάρχον	ἐνύπαρχον
»	15	»	4	ήανθανοντα	μανθάνοντα
»	63	»	3	εὐδαιηονἶα	εὐδαιμονία
»	63	»	5	ἐργον	ἔργον
»	74	»	12	τοπὴν ρῆς	ροπὴν τῆς
»	159	»	9	τό φυσιχόν	τὸ φυσιχόν
»	159	»	13	ἐν τοῖς	ἐν τοῖς
»	205	»	9	ἐχούσιον	ἑχούσιον